الكسندر كوجيف

مدخل لقراءة هيجل

ترجمة و تقديم:عبد العزيز بوُمَسهُولي

مدخل لقراءة هيجل

الكسندر كوجيف

مدخل لقراءة هيجل

ترجمة و تقديم:عبد العزيز بوُمَسهُولي

"تأتي هذه الترجمة في سياق إعادة فهم لفلسفة هيجل حيث انبثاق الفينومونولوجيا, باعتبارها لحظة استثنائية, جعلت من فلسفة هيجل تعبيرا عن روح عصر ينذر بتحولات جدرية تهم التشكل الكوني للعالم, لعلنا نجد في العودة إلى "هيجل" من خلال "كوجيف"

الذي نقدم للقراء العرب قراءته الشارحة المؤولة بطريقة فريدة للفينومونولوجيا, تحفيزا مستفزا يوقظ تفكيرنا من استكانته و عجزه عن التفاعل الخلاق الذي يستهدف استعادة فكر الأخر بهدف الاسهام النقدي والإبداعي للمفاهيم, أي بهدف الانخراط في فلسفة العالم من جديد,

باعتباره شرطا للكونية التي ترهن علاقتنا بالوجود . لقد كانت قراءة "كوجيف" لهيجل تعبيرا عن هذا الحاضر الذي منح شكلا جديدا مغايرا لشكل حضور الفلسفة الفينومونولوجية لهيجل, وهنا تكمن قوة تفلسف يبلور تصوراته للعالم وفق ما يستدعيه الحاضر من إضفاء تأويلات جديدة قادرة على إضاءة حركة الفكر و التأثير في سيرورة الفكر حاضرا ومستقبلا."





مَدْخلٌ لقِراءة هِيجِلْ

الكتاب: **مدخل لقراءة هيجل**

تأليف : **الكسندر كوجيف**

ترجمة : **عبد العزيز بومسهولي**

المدير المسؤول : **رضا عوض**

رؤية للنشر والتوزيع

القاهرة : 002 01223529628

8 ش البطل أحمد عبد العزيز – عابدين

تقاطع ش شريف مع رشدي

Email: Roueya@hotmail.com

فاكس : 25754123 (202) +

هاتف : 23953150 (202) +

الإخراج الداخلي : **حسين جبيل**

جمع وتنفيذ : **القسم الفني بالدار**

الطبعة الأولى : 2017

رقم الإيداع : 2016/27752

الترقيم الدولي : 978-977-499-231-5

ألكسندر كوجيف

مَدْخلٌ لقِراءة هِيجِلْ

ترجمة وتقديم
عبد العزيز بومسهولي



للنشر والتوزيع
2017

مقدمة المترجم



"خصص الفيلسوف الفرنسي - الروسي الأصل - ألكسندر كوجيف حلقات دراسية لهيجل بدءًا من سنة 1933 إلى غاية 1939 . وقد ظلت دروسه هاته ذات صيت واسع أثرت على الخصوص في بلورة مفهوم الرغبة لدى باطاي ولاكان...."

أليت أرميل Aliet armel

المجلة الأدبية Le magazine litteraire

عدد 455 – يوليوز – غشت 2006

ص-56-57

"لقد قام كوجيف بقراءة منتظمة لفينومونولوجيا الروح، والتي كان يترجمها مقطعًا مقطعًا ،ويفسرها، ودمج بين جميع عناصرها ،وعرف كيف يستخرج منها فلسفة فريدة هي بالتوقيع المستعار لهيجل ولكنها في الواقع لكوجيف..."

بيار ماشري Pierre Machery

Le magazine lilteraire.n° 293-1991

* * *

تأتي هذه الترجمة في سياق إعادة فهم للفلسفة الهيجلية، للحظة انبثاق الفينومونولوجيا، باعتبارها لحظة استثنائية، جعلت من فلسفة هيجل تعبيرًا عن روح عصر ينذر بتحولات جذرية تهم التشكل الكوني للعالم، لعلنا نجد في العودة إلى "هيجل" من خلال "كوجيف" الذي نقدم للقراء العرب قراءته الشارحة المؤولة بطريقة فريدة للفينومونولوجيا، تحفيزًا مستفزًا يوقظ تفكيرنا من استكانته وعجزه عن التفاعل الخلاق الذي يستهدف استعادة فكر الآخر بهدف الإسهام النقدي والإبداعي للمفاهيم، أي بهدف الانخراط في فلسفة العالم من جديد، باعتباره شرطًا للكونية التي ترهن علاقتنا بالوجود.

ونحن باستعادتنا لقراءة كوجيف، فإننا لا نتوخى التمكن من فهم هيجل و كوجيف معا من خلال المطابقة والاستعادة المستكينة لفلسفة غدت حاضرة بقوة مفاهيمها، وإنما نروم الانعطاف إلى تمثل قراءة مغايرة، قراءة قادرة على تأكيد ذاتها من خلال فهمها للعبة التفلسف القادرة على توليد الفكر من داخل الفكر نفسه، فلا يتعلق الأمر بمطابقة ومماثلة، ولا بخيانة للفكر المعطى، وإنما بتمرين على تفلسف متمرد ينحاز إلى الجرأة الضرورية الكفيلة بإخراج الفكر ذاته من سلطة المثول، وذلك لن يتأتى إلا إذا كانت القراءة ذاتها منبثقة عن الحاضر الذي يحين الفكر ويجعله مستجيبًا للأسئلة الجديدة التي يولدها الراهن.

لقد كانت قراءة "كوجيف" تعبيرًا عن هذا الحاضر الذي منح شكلاً جديدًا مغايرًا لشكل حضور الفلسفة الفينومونولوجية لهيجل، وهنا تكمن قوة تفلسف يبلور تصوراته للعالم وفق ما يستدعيه الحاضر من إضفاء تأويلات جديدة قادرة على إضاءة حركة الفكر و التأثير في سيرورة الفكر حاضرًا ومستقبلاً.

ولد ألكسندر كوجيف واسمه الحقيقي كوجيفينيكوف، في موسكو عام 1902 في عائلة من التجار الأغنياء (كان متقربا من كاندينسكي)، غادر روسيا طوعًا عام 1919 بشكل نهائي، ليتابع في ألمانيا دروس الفلسفة في برلين أولاً ثم في هايدلبرغ، حيث قدم في العام 1926 تحت إشراف ياسبرز Jaspers دكتوراه في الفلسفة الدينية لسولوفييف.« Soloviev » وفي أواخر العام 1926 أقام في باريس، وأُدْخل إلى مدرسة الدراسات العليا Ecole des hautes Etudes بواسطة مهاجر روسي آخر، ألكسندر كويريه Koyré الذي كان يدرس فيها منذ بضع سنوات "الفلسفة الدينية".

بدأ كوجيف في فرنسا دروسًا جديدة متجهة في البداية نحو الرياضيات و الفيزياء، وأعد في السوربون تحت إشراف "إبيل راي" Abel ray دكتوراه دولة حول "فكرة الحتمية في الفيزياء الكلاسيكية والفيزياء الحديثة"، هذا المشروع لم يكتمل و بقي النص الذي خصصه له "كوجيف" غير منشور ،وقد صدر مؤخرا سنة 1990 في سلسلة كتاب الجيب. وبينما كان كويريه مسافرًا في مهمة للخارج سنة 1933 ، قام كوجيف بإلقاء دروسه حول "الفلسفة الدينية لهيجل " وهذه الحلقات الدراسية التي بدأها كوجيف عرضًا استمرت ست سنوات، وخصصت لقراءة منتظمة لظواهرية الروح لهيجل وتفسيرها، وهذه الدروس لم تكن قد انتشرت قبلاً باللغة الفرنسية إلا سنة 1947 من طرف "كينو" Queneau. كما لم تكن معروفة إلا من قبل بعض المتخصصين القلائل.

أدهشت هذه الدروس متتبعيه الذين أصبح بعضهم من كبار مفكري فرنسا، أمثال :باتاي Bataille – كينو (ناشر وجامع دروسه)، لاكان Lacan بروتون

Breton، فيل E.Weil، ميرلوبونتي M.ponty كوربان corban وغيرهم.ومن بينهم جان: هيبوليت J. Hypolite (مترجم الفينومونولوجيا). لقد أحدث كلام كوجيف (المقنع بالمعنى الذي وسعه باتاي نفسه) رعبًا حقيقيًا في تلك الأوساط المستمعة، وشكل نوعًا من الجاذبية و النفور في الوقت نفسه بين أولئك الذين سوف يطبعون بعمق الحياة الثقافية الفرنسية قبل وبعد الحرب العالمية الثانية: فباتاي ولاكان مثلا يتوزع تفكيرهما حسب ما ذكره بييرماشري على حقبات ثلاث: مع كوجيف، بعد كوجيف، وضد كوجيف. وهذه التجربة الحقيقية للفكر حسب "ماشري" نفسه بغناها وغموضها. توقفت نهائيا عام 1939 وقد قام كينو بتسجيل وقائعها ونشرها عام 1947 تحت عنوان: "مدخل لقراءة هيجل- دروس حول فينومونولوجيا الروح"، وهي عبارة عن اختصار لُمجمل الحلقات الدراسية، وتشكل خليطًا مدهشًا من الملاحظات تستطيع أن تقرأ بين سطورها تفكيرًا متكسرًا ومتوزعًا ولكنه قوي وضمني، بحيث يظل عرضه متهربًا من إظهار ذاته بالقياس مع موضوعه. أما "كوجيف" فقد كلف بمهمة أخرى في منظمة غربي أوروبا في الحقبة من 1945 –1967 وتوفي عام 1968، وبذلك أعيد ختم مرحلة ثانية أقفلت مسرحية هيجل عام 1945 من تاريخ حياة هذا الرجل الفريدة دون أن يكون لها متابعة من أي نوع كان[1].

لقد استطاع "كوجيف من خلال قراءته للفينومونولوجيا أن يجعل من "الرغبة" مفهومًا رئيسيًا لا يعد فحسب بمثابة المفتاح لفهم هيجل، بل يعد أيضًا نواة لبلورة نظرية فلسفية حول الرغبة، وهو ما شكل تحفيزًا مستفزًا لمتتبعيه الذين مضوا بعيدًا في تطويرهم لهذا المفهوم دون أن يتطابقوا معه بالضرورة.كما هو الشأن بالنسبة لباتاي ولاكان اللذين سار كل منهما في اتجاه مضاد لتأويلية كوجيف وللفلسفة الهيجلية ذاتها.

---

(1) بيار ماشري: كوجيف المبادر، المقال منشور في المكازين ليتيريرع 293 –1991 ،مترجم إلى العربية في العرب والفكر العالمي ضمن ملف حول عودة الهيجلية ع 15 و16 –1991 ص 111-115.

اختار كوجيف أن ينطلق من الفصل الرابع لفينومونولوجيا الروح الذي يحمل عنوان: استقلالية وتبعية الوعي- بالذات : السيادة والعبودية، الذي ترجمه إلى الفرنسية ترجمة تتخللها تعليقات مطولة تستهدف إبراز موضوع الرغبة باعتبارها عنصرا مؤسسا للإنسان، للوعي بالذات ،وبالتالي للحقيقة الإنسانية وللتاريخ الكوني.

إن الإنسان حسب كوجيف هو وعي بالذات، وعي بواقعه وكرامته الإنسانية... وهذا الوعي يحصل في اللحظة التي يتلفظ فيها الإنسان بكلمة "أنا". وفهم أصل الإنسان لا يتأتى إلا من خلال فهم أصل الأنا المنكشف بواسطة الكلام.

ومعنى هذا أن الرغبة تغدو هي المفتاح المركزي لفهم الإنسان بصفة عامة وفهم الفينومونولوجيا بصفة خاصة، فهي من جهة رغبة تحول الكائن المنكشف لذاته داخل المعرفة الحقة إلى موضوع ينكشف كذات تختلف عن الموضوع، ينكشف كأنا هي ما يسميه كوجيف أنا الرغبة. وهي من جهة أخرى رغبة محفزة على الفعل من خلال السلب الذي يقوم بتحويل الموضوع المرغوب فيه من أجل الإشباع.ولأجل أن يتمكن الإنسان من بلوغ الوعي بالذات، فيلزم أن تقوم الرغبة على موضوع لا طبيعي، يتجاوز الواقعة المعطاة والشيء الوحيد الذي يتجاوز هذا المعطى هو الرغبة ذاتها.

ولأجل أن تصير هذه الرغبة إنسانية فيجب أن تتعدد الرغبات، أي أن تقوم على رغبة أخرى، أن تكون رغبة موسطة برغبة أخرى قائمة على نفس الموضوع، فالحقيقة الإنسانية بما هي مختلفة عن الحقيقة الحيوانية لا تتحقق إلا من خلال الفعل الذي يرضي رغبات كهذه: ذلك لأن التاريخ الإنساني إنما هو تاريخ الرغبات المرغوبة[1].

---

(1) كوجيف انظر "على سبيل الاستهلال" الذي يعلق فيه كوجيف على الفصل الرابع من الفينومونولوجيا ضمن هذه الترجمة.

تستهدف الرغبة تحقيق القيمة، وإذا كانت القيمة المرغوبة لدى الحيوان هي حفظ حياته، فإن الإنسان لا تتحقق قيمته إلا من خلال تعريض حياته للخطر بهدف الاعتراف، فأصل الوعي يكمن في هذا الخطر ذاته، فالإنسان يتحقق إنسانيا بتعريض حياته للخطر من أجل أن يرضي رغبته الإنسانية أي رغبته القائمة على رغبة أخرى، من أجل أن يعتبر كقيمة معترف بها.

والكلام عن أصل الوعي هو إذن كلام عن صراع قاتل من أجل الاعتراف، ودون هذا الصراع لن تكون هناك كائنات إنسانية على الأرض، بمعنى أن الكائن الإنساني لن يكون له وجود حقيقي إلا إذا كانت هناك رغبتان على الأقل متعاركتين بحيث تنتصر إحدى الرغبتين على الأخرى، فتتحقق من خلالها قيمة الاعتراف، لكن هذه القيمة ليست تامة، مادام الكائن الإنساني الذي صار سيدًا، معترفًا به في قيمته الإنسانية، لم ينل هذا الاعتراف سوى من طرف العبد، أي من قبل شيء لم يصبح بعد قيمة إنسانية، لأن السيد لم يعترف به، وهنا يكمن مأزق السيد، والحال أن تحقيق الرغبة التامة إنما يحصل من خلال العمل والكدح الذي يحفز العبد على أن يحرر ذاته، وأن يحوز على الوعي بالذات، وأن يتمكن بالتالي من نيل الاعتراف الكامل، أي الاعتراف المتبادل الذي يتجلى كاستقلال وحرية تامة، فالإنسان كما يقول كوجيف في تعليقه على نص هيجل "لا يبلغ استقلاله الحق وحريته الأصيلة، إلا بعد اجتيازه للعبودية، واجتيازه لقلق الموت بالعمل المنجز لصالح الآخر الذي يجسد بالنسبة له هذا القلق، والعمل المحرر هو إذن بالضرورة عمل إجباري للعبد الذي يخدم سيدًا جبارًا مستحوذًا على كل سلطة واقعية" وهذا العمل هو فعالية للسلبية للإبطال الديالكتيكي الثوري للعالم، وحده العبد هو من يستطيع أن يتعالى بالعالم المعطى المسخر للسيد، وهو من يستطيع أن يحول العالم الذي رسخ وجوده في العبودية، وأن يخلق عالما يشكله بذاته حيث سيغدو حرًا هكذا فإن "العمل العبودي في نهاية التقدير يحقق ليس إرادة السيد وإنما تلك الإرادة اللاواعية للعبد، الذي يفوز أخيرًا، وهذا العمل أيضًا هو الذي يحقق في نهاية الأمر فكرة الوعي بالذات – المستقل التي تعبر عن حقيقته"(1).

---

(1) انظر نهاية على سبيل الاستهلال.

معنى ذلك أنه إذا كانت الرغبة هي أساس صراع الإنسان ضد آخره الإنساني، من أجل اعتراف ناقص يكون هو البداية الحقة للتاريخ، فإن هذا الصراع ذاته سيغدو صراعًا بين السيد والعبد من أجل الاعتراف المتبادل والتام الذي سيقفل هذا الصراع ويعلن نهاية التاريخ.

إن "التاريخ يجب أن يكون دائريًا، كما يجب أن يتوقف، وفي لحظة توقفه هذه تستطيع الفلسفة الحقة أن تتحقق، والنتيجة تعذر توقع المستقبل وأيضًا استحالة "العود الأبدي... إن مراحل التاريخ تغدو أوهامًا في اللحظة التي تتأسس فيها الفلسفة الحقة، والحاصل أن ما هو حق وحر... هو الروح المطلقة، وليس هو إنسان التاريخ، ولكن هذا الروح ليس سوى كلية التاريخ المكتملة"[1].

لقد مضى كوجيف بعيدا في بلورة مفهوم للنهاية بمعناها الأنثربولوجي الذي يكشف تحقق الرغبة واكتمالها أو تجليها كروح مطلقة بلغت كلية الحضور، وهو ما يعني موت الإنسان أي موت الرغبة، ونهاية الزمان. فعند هذا الموت وهذه النهاية يحايث الروح الواقع ويظهر متجليا كمطلق، لأن هذه الروح الأبدية Esprit-Eternité هي نتيجة الزمان والتاريخ، فهي الإنسان ميتًا وليس الإله منبعثًا، ولهذا فإن حقيقة الروح الأبدية المطلقة ليست متعالية، بقدر ما غدت كتابًا خطه إنسان حي في العالم الطبيعي، وهذا الإنسان الحي قد غدا بدوره ميتًا بعد أن استنفد غاياته، وأشبع كل رغباته، وأصبح من غير مستقبل ينشده، مادامت قد تحققت ذاته في لحظة الأبدية التي انتفت فيها خاصيته الزمانية القائمة على السلبية التي كانت في التاريخ (الماضي/ المنتهي) مصدر إبداع خلاق بواسطة الصراع، الذي بلغ ذروته النهائية بتحقيق الاعتراف الكوني الذي يضمن القيمة المطلقة للدولة الكونية الشاملة والمنسجمة[2].

---

(1) – كوجيف: انظر فصل حرية الوعي بالذات من المدخل.(ضمن هذه الترجمة)

(2) انظر كتاب الأسس الفلسفية لنهاية الأخلاق، المقدمة، وكذا التأويل الكوجيفي للزمان ص 65 – 68 سلسلة أبحاث فلسفية مراكش 2001. (أعيد طبعة ثانية نهاية الأخلاق أو الانعطاف نحو المبدأ الإيطيقي المحايث – دار الحرف، القنيطرة – المغرب 2009.

إن هذا التماهي بين الروح والواقع الفعلي، هو إيذان بها بعد التاريخ حيث يختفي الصراع عن الوجود، وباختفائه تكون الأبدية قد حسمت نهائيًا مع الكائن الإنساني الذي هو مواطن الدولة المكتملة التي صارت بدون تاريخ، فالمستقبل غدا ماضيًا ثم حصوله سابقًا، أما الحياة فقد أضحت بيولوجية حقًا، وليس هناك إذن إنسان، لأن الإنسان كروح قد آوى بعد النهاية الحاسمة إلى الكتاب، وهذا الأخير ليس سوى الأبدية[1].

* * *

لقد كان كوجيف حسب بيارماشري "مبادرا بأكثر من معنى لهذه العبارة، وبإمكاننا أن نقول أيضًا إنه كان وسيطًا أو محاميًا لامعا. فوجود هذا المهاجر الروسي كان ضروريًا لكي يدور حول موضوع ظواهرية الروح نقاش علني حامي الوطيس قبل أن تقرأ في نصوصها الأصلية..."[2] ويمكننا اعتمادًا على هذا الرأي اعتبار التأويل الكوجيفي لحظة استثنائية شكلت بداية حقيقية لتفلسف رصين يكتسب راهنيته ليس فقط فيما يثيره من حين لآخر وإلى حدود اليوم من نقاشات ولكن بالأساس في تغذيته لتوجهات فلسفية جديدة تستعيد هيجل الكوجيفي ثانية، من أجل المضي بعيدًا عن هيجل وضده كما هي حال باطاي، كينو، بروتون، لاكان، بلانشو، ميرلوبونتي، أو من أجل التطابق مع هيجل – كوجيف والاستعانة بالفينومونولوجيا بهدف تفسير الراهن التاريخي والتحولات السياسية للنظام العالمي الجديد كما هو الشأن عند فوكوياما.

أما الاتجاه الأول فيتشكل من الجيل الذي عاصر كوجيف واندهش من تأويلاته الصادمة والغريبة أثناء تتبعه للدروس التي ألقاها كوجيف خلفًا لألكسندر كويريه، لكن هذا الاتجاه قد اختار تحت تأثير خطاب كوجيف ذاته، أن

---

(1) انظر مقدمة ترجمتنا للمحاضرات 6-7-8-9 التي عنوانها الأبدية، المفهوم والزمان المنشورة بمجلة أوراق فلسفية (المصرية) العدد 18 المخصص لمئتي عام من الفينومونولوجيا القاهرة 2008 – ص 7 – 80.

(2) بيار ماشري: كوجيف المبادر، مجلة العرب والفكر العالمي 15-16 – 1991 ص 112.

يؤسس خطابًا مغايرًا يؤسس لفكر مضاد لميتافزيقا الاكتمال والنهاية، لكنه يبقى على المسافة التي تقربه من موضوعاته، بما في ذلك موضوعة الرغبة التي استعادها باطاي ولاكان وميرلوبونتي وغيرهم.

لقد بدأ باطاي Bataille التفكير في بعض القضايا القريبة من انشغالات كوجيف حينما نشر سنة 1932 رفقة رايموند كينو Queneau "في النقد الاجتماعي la critique sociale" مقالاً حول هيجل، ركزا فيه على "جدل السيد والعبد"، وعلى "الصراع من أجل الاعتراف"، وشكلت دروس كوجيف فيما بعد هاجسًا فلسفيًا حفز باطاي على الانقلاب على هيجل، وقد أجرى باطاي طيلة حياته لقاءات فكرية مكثفة مع كوجيف تصب في اتجاه مضاد، وهو ما أثاره – في إحدى رسائله الموجهة لكوجيف عقب تدخل هذا الأخير في إحدى ندوات "كوليج السوسيولوجيا" من اعتراضات تتعلق بمصير المثقف بعد نهاية التاريخ[1].

فأن يكون المرء ضد الهيجلية يعني أولاً بالنسبة لباطاي، إعادة بناء خطاب الواقع المعتبر في كينونته الخام والضاغطة بشكل نهائي... ومن أجل تلافي البناء الهيجلي ونظامه الرائع والكامل في التحويل "لا بد للاعتراض المادي أن يعثر على ركائز فريدة ويقوم ببناء منطق جديد إذ يقوم باطاي بانتزاع هيجل عن قاعدته الميتافزيقية ومن ثم بربطه بالقواعد الغنوصية التي تطرح الانقسام الأساسي للكينونة، ويعيد تقييم الديالكتيكية الهيجلية، ويعطينا إياها بحالتها المعطلة، لحركة حقيقية "للمادة الدونية"[2]. لقد ذهب باتاي أبعد من ذلك حينما أجبر هيجل على أن يفكر ضد نفسه، فهيجل بالنسبة له فتح الطريق الذي عمل مباشرة على إغلاقه، وهكذا فإن السلبي الذي يطبع التاريخ أبعد من أن ينتهي إلى شمولية مقفلة وساكنة أو إلى أبدية من دون مستقبل.

---

(1) Aliette Armel. Les annés 1930 Kojeve‹ une théorie du désir - le maga‹zine litteraire n° 455-2006 P57.

(2) برونو كارزنتي: باتاي ضد الهيجلية، العرب والفكر العالمي ع 15-16- ص 116.

فهل يجب القول إن هذا السلبي لن يعود للظهور في نهاية التاريخ، أو لحظة الحكمة الكوجيفية التي تزول فيها الرغبة ويتحقق الإشباع التام وهل نستطيع أن نتحدث فعلاً عن الزوال حينما لا يصير الفعل منفتحًا على السلبي؟

ليس هناك إذن غير "مفهوم السلبية المعطلة" وما يتضمنه من تجربة مضاعفة، فهي تجربة معيشة من جهة، تكشف "أنا إنسان السلبية المعطلة" يقول باطاي "أتصور أن حياتي أو إجهاضها، وأفضل من ذلك أيضًا الجرح المفتوح الذي هو حياتي – لوحدها تشكل دحضًا لنظام هيجل المقفل، ومن جهة أخرى فهذه التجربة باطنية بالمعنى الذي يختبر فيه المرء نفسه كفرد منقسم يخترقه من جانب لآخر حد لا يمكن تجاوزه بدقة لأنه لا يوجد شيء خارجه، ولأنه كينونة الفرد، وهذا هو موضوع كتابه الذي نشره باطاي عام 1942، والذي يحمل عنوان "التجربة الباطنية". والذي يجعل فيه "كير كجارد" ونيتشة معارضين لهيجل كما يحدد فيه فكرة السيادة بوصفها طريقة لوجود الإنسان بعد نهاية التاريخ، هذا الإنسان يظل مسكونًا بالرغبة، لكنها رغبة خارج كل مشروع، فالإنسان سينهمك في أنشطة يغدو فيها التواصل المستحيل مع الآخر مؤسسًا في اللحظة، ويمكنه أن يبلغ من خلالها إلى النشوة القصوى.

إن غياب الله يقود – فيما يؤكده باطاي – إلى استحالة الرغبة، مادام أن هذا الآخر المطلق في لاموجوديته "لا يجيب قط عن الرغبة التي بالإمكان حصولها بالتحرر من رغباتها" غير أن الإنسان من دون الله يمكنه على الأقل أن يعرف تجارب خفية (صوفية)[1]. فموت الله يرسم الفضاء الذي سيبقى ثابتًا لتجربتنا، فقد تكون ساعة موت الله هي ساعة الصوفي الجديد الذي لا يقدم له ما يسميه هيجل التمزق المطلق أي مخرج، أنه الصوفي الملحد الواعي لأجل ذاته والواعي بأنه يجب أن يموت ويزول[2]".

---

(1) Aliette Armel : Kojeve، - le magazine litteraire n° 455-2006 P57

(2) برونو كارزنتي: باطاي ضد الهيجلية، العرب والفكر العالمي ع 15-16 ص

ألسنا حسب تساؤل "موريس بلانشو" نخضع للجاذبية التي تحتفظ بها لفظة صوفي؟ وعندما يحدثوننا عن نشوة انخطافية ألا تتأتى حركة الاهتمام التي تفاجئنا من الإرث الديني الذي لا نزال مؤتمنين عليه؟ لقد استفاد الصوفيون دائمًا من وضع خاص في الكنائس وحتى خارجها، إنهم يشوشون الراحة العقدية (الدغماتية)، إنهم مقلقون، أحيانًا غرباء، وأحيانًا فاضحون، لكنهم منفصلون على حدة... لأنهم المشاركون والمتعاونون في الفعل الأخير: توحيد الكينونة، دمج الأرض والسماء"[1].

إن المسألة التي تبرزها التجربة – الحد حاليًا هي التالية: كيف يمكن بعد تجاوز المطلق (على هيئة الكلية)؟ كيف يسع الإنسان الواصل بعمله إلى القمة، وهو الكوني والأزلي، المنجزة ذاته باستمرار والناجز باستمرار، والمتكرر في خطاب لا يفتأ يتكلم على نفسه بلا نهاية، كيف لا يسعه ألا يكتفي بهذه الكفاية، وأن يطرح نفسه للبحث كما هو؟ في الحقيقة فهو لا يسعه ذلك، ومع ذلك فإن التجربة الداخلية تقتضي هذا الحدث الذي لا يتعلق بالإمكانية، أنها تفتح في الكائن فجوة صغيرة تتسرب منها وتفيض زيادة تطغى على ما هو كائن وتركد، فائض غريب. فما هو هذا الفائض الذي يبقي الإنجاز أيضًا ودائمًا غير منجز؟ من أين تأتي حركة الإفاضة هذه التي تقاس بالقدرة التي تستطيع كل شيء؟ ما هي تلك "الإمكانية" التي تتاح بعد تحقق كل الإمكانيات وكأنها اللحظة القادرة على قلبها جميعا أو على سحبها بصمت؟ عندما يجيب جورج باطاي عن هذه الأسئلة متكلما على المستحيل – إحدى آخر الكلمات التي نشرها – لا بد من الإصغاء إليه بدقة، لا بد من الاستماع بأن الإمكانية ليست البعد الوحيد لوجودنا، وأنه قد يكون متاحا لنا أن نعيش كل حدث يخصنا بطريقة مزدوجة، مرة نعيشه كشيء نفهمه، ندركه، نتحمله ونسيطر عليه بربطه بخبر ما، بقيمة ما، أي في النهاية بالوحدة، ومرة أخرى نعيشه كشيء يضفي على كل استعمال وغاية، بل شيء يفلت

---

(1) موريس بلانشو: التجربة – الحد، العرب والفكر العالمي، ع 10 ت جورج أبي صالح ص 63.

من قدرتنا على تجربته لكننا لا نستطيع أن نفلت من تجربته، أجل كما لو أن الاستحالة تلك التي فيها لا يعود بإمكاننا أن نتمكن كانت تنتظرنا وراء كل ما نعيشه ونفكر فيه ونقوله، إذا بلغنا ذات مرة أقصى هذا الانتظار، دون أن نخل قط بما فرضه هذا الفائض وهذه الزيادة، فائض الفراغ وزيادة السلبية الذي هو فينا الصميم اللامحدود لشغف الفكر[1].

إن التجربة الداخلية هي الطريقة التي يتوكد بها الإنكار الجذري الذي لا يعود له ما ينكره، إنها تأكيد مصمم للسلبية كسلبية منقطعة عن وعودها وتحقيقاتها، ذلك هو فحوى القلب الجذري الذي قام به باطاي داخل النسق الهيجلي، وهو ما يجعل منه فيلسوفًا عنيدًا أيقظ «ضجع لحظة الأبدية المكتملة، أي لحظة كوجيف المنكشفة لذاتها كإبطال للسلبية وللرغبة التي غدت مطابقة لذاتها في الإشباع المطلق.

من المعاصرين لكوجيف كذلك، نجد لاكان الذي لم يسلم من تأثيره البالغ خاصة فيما يتعلق ببنائه لنسقه التحليلي، فعلى الرغم من مقاومة كوجيف للاوعي، فإن تحليله لهيجل قاد لاكان إلى قراءة فلسفية لفرويد، فجدل السيد والعبد يحضر منذ 1933 في جدول التأويل اللاكاني لجريمة الأخوات Sœurs papin. وفي سنة 1936 حينما أراد لاكان أن يهيئ تدخله حول "مرحلة المرآة" فإنه صمم على أن يكتب مع كوجيف دراسة حول "هيجل وفرويد: بحث في مواجهة تأويلية" ففي المسودات التي تركها كوجيف لهذا العمل المشترك الذي لم ينشر قط، نجد ثلاثة مفاهيم رئيسية حسب "إليزابيث رودينسكو"[2] وهي مفاهيم استخدمها لاكان منذ 1938 وهي: الأنا « le je » بوصفها ذات الرغبة، الرغبة بوصفها انكشافًا لحقيقة الكائن، والأنا « le moi » بوصفها موضعًا للوهم، ومصدرًا للخطأ.

---

(1) المرجع ذاته ص 64.

(2) Elisabeth Roudinsco : Jaque Lacan‹ Esquisse d'une vie‹ histoire d'un système‹ depensée‹ ed Fayard 1993.

إن "الأنا" هي صورة، أو بالأحرى تجمعًا للصور يتم تأسيسها داخل العلاقة مع الآخر، وبالأحرى بالعلاقة مع الموضوعات الغريزية، التي من خلالها يتصل الطفل بالعالم الخارجي، إنها ليست إلحاحًا مؤسسًا للحياة الغرائزية، وليست هدفًا يجب أن يستهدفه العلاج، هذه الشيمة تشكل محركًا للبناء اللاكاني، مهما كانت التعقيدات التي تنتج عنه بالتالي.

ولأن هذه الأنا بالتحديد ليست معطاة، ولكنها تتأسس داخل هذه العلاقة بالموضوع أو بالآخر، فإنها يجب أن تكون منسوبة "للرغبة" التي تجعل هذه البنية منشغلة، ولأن الموضوع ليس معطى، بل إنه حقل لانشغال الرغبة، فإنه يجب أن يفرغ من جوهره من أجل أن يؤوب إلى وضعيته البسيطة المبنينة.

فالطفل يحتاج إلى الأكل، غير أن ما يرغب فيه ليس هو لبن أمه بقدر ما هو حنانها، إن الموضوع طعم تتعرض فيه الرغبة دائمًا للقمع لمجرد الحاجة.

فالطفل الذي نغذيه دون عناية له بالتأكيد ما يحتاجه، ولكن ليس له ما يرغب فيه، ويمكن لأي شخص أن يعاين الأخطار المحدقة بهذا النموذج الملتبس. لقد اهتم لاكان بعد ذلك بالدور القائم في هذا البناء من خلال "الطلب" ومن خلال المحظور (الذي يحدده كاسم للأب « Nom du père » والذي يعتبره أيضًا "رفضا للأب" Non du père رمز المحظور البدائي الأوديبي).إذن تتركب في "المتخيل" طبقة النظام "الرمزي"، وأن الحياة النفسية الإنسانية مبنينة كلها بالميدان الرمزي، أي من خلال نظام الرموز المبنين بإتقان والذي يؤسس المجتمع والتاريخ أولا ثم الفرد الإنساني لاحقا، فهذا الفرد محاصر ومؤسس بالرابطة الرمزية « chaine symbolique » والذات هي لحظة هذه الرابطة.

وإذا كانت معرفة اللاوعي لا تتم إلا من خلال اللغة، فإن وجود اللغة مشروط بوجود الذات، إن "الذات هناك حيث الهو يفكر" هناك حيث الهو يتألم"، دون أن تستطيع مع ذلك أن تقول "أنا موجود"، إن الذات باتجاه اللاوعي، فهي مثله يتعذر بلوغها، وهي مثله لا يمكن معرفتها سوى من خلال لغتها، ليس من خلال كلامها، وإنما من خلال خطابها، وخطاب اللاوعي هو بالذات ما يعبر عن

بحث المستحيل عبر الأعراض والأحلام والتصرفات، ولهذا يؤكد لاكان على أن "التحليل النفسي هو علم المستحيل، أنه البحث اللامتناهي للكائن بواسطة الرغبة"(1).

للرغبة عند لاكان أساس فلسفي يتمثل في الفينومونولوجيا الهيجلية سواء من خلال هيبوليت أو كوجيف على الأخص، فمن خلال جدل السيد والعبد الذي ركز لاكان اهتمامه عليه يعرض الوعي الذي يغدو أو ينتقل إلى وعي بالذات، ومن خلال صراع العبد والسيد، باعتبارهما صراعًا لوعيين متعاركين، من أجل أن يغدو أحدهما معترفًا به من طرف الوعي المهزوم دون أن يعترف الوعي المنتصر به، وعن هذا الصراع ينشأ الوعي بالذات وهو وعي السيد الذي خاطر بحياته، لكن السيد يظل مسكونًا بوعي مزيف، في حين أن العبد الذي يعيش داخل القلق / الرعب والخوف من السيد يظل باحثًا عن وعي بالذات من خلال العمل، وبالتالي سيعمل على تحويل العالم بطريقة تنفي وجود السيد، وهذا الجدل يعبر عنه لاكان ويحدده داخل الرغبة، فهو يعبر عنه بطريقة هيجلية في نفس الوقت الذي يحيل فيه إلى فرويد، وبنفس الطريقة التي سلكها كوجيف يقول: "إن الرغبة الإنسانية يكمن معناها داخل رغبة الآخر"(2).

أو أنها الرغبة في رغبة الآخر، أو الرغبة المحمولة على رغبة أخرى كما يصفها كوجيف، يؤكد لاكان بدوره على هذه الحالة الملتبسة: يتعلق الأمر بالرغبة التي تتشكل في ذاتي عن الآخر، وأيضًا بالرغبة التي يرغب من خلالها الآخر في ذاتي. فرغبتي تريد الآخر، ولكنها تريد أيضًا أن يرغب الآخر فيها ويحبها، ولهذا كانت الرغبة بماهيتها مغتربة إنها خاضعة للآخر أكثر من خضوعها للذات عينها، فالرغبة لاواعية كما هو شأن اللغة التي هي خطاب الآخر.

---

(1) Robert Misrahi : Désir et besoin، ed ellipses، collection philo 2001. p : 13.

(2) Jean – Baptiste Fages : comprendre Jaque Lacan، collection pensée، Edition Privat 1986، P 32 – 33.

إن الآخر الرمزي أو المتخيل" يبنين خطاب الذات كله، فلاوعيه كله هو رغبته. إن الآخر بوصفه نسقا للرموز الاجتماعية، أو بوصفه لازمة لطلب الرغبة هو الذي يتكلم داخل الذات وليس الأنا[1]. إنه جدل من دون نهاية، فالرغبة في أن يكون المرء معترفًا به من طرف الآخر تفرض شرطها، يعني أنها تفرض نظام اللغة: إنها أمام طريق مستعص: "التحدي الجذري للكلام" يؤكد لاكان بطريقة حاسمة أنه "إذا كانت الرغبة في الواقع داخل الذات هي الشرط المفروض من خلال وجود خطاب يمرر حاجته من خلال استعراض المدلول، وإذا كان من جهة أخرى يجب تأسيس مفهوم الآخر بحرف كبير A بوصفه موضع انتشار الكلام، فإنه من الواجب التأكيد على أن رغبة الإنسان هي رغبة الآخر"[2].

وهي ذاتها الصيغة التي يؤكدها كوجيف في معرض تعليقه على الفصل الرابع للفينومونولوجيا. غير أن لاكان يموقع الرغبة في اللاوعي، بينما يضعها كوجيف كأساس لتحقق الوعي، والوعي بالذات، وكأساس محرك للتاريخ أيضًا لكن الرغبة بالنسبة للاكان تظل مفتوحة لا تطابق المطلق، أو الإقفال التام للرغبة التي تبلغ درجة الإشباع الكامل كما هو الأمر عند كوجيف. ذلك أن الدخول إلى النظام الرمزي يعبر إذن عن الاعتراف بواقعه كون الرغبة هي بالأساس، فقدان / نقص أو أنها فقدان جوهري. وهذا الفقدان هو الذي يطبع الإنسانية باعتباره أساس قلق الموت والعدم، وأصلاً للعنف، إن الغربة تظل قائمة دومًا حتى بعد إشباع الحاجة، وهي تتجاوز دائمًا أي توسل خاص، أي توسل للحب، فهي في ذات الآن غير قابلة للتقويض، وغير قابلة للإشباع. في الواقع فإن الرغبة هي نتيجة عدم نضج الفرد الإنساني عند ولادته، فهو يتخيل ذاته فانيًا، ويجتاحه قلق فقدان الوجود، ومن ثم فهو ينادي ويستدعي الآخر من أجل إرضاء فقدان وجوده، وهذا الفقدان الذي يقاسيه من خلال غياب الأم، ومن خلال الترميز يجعل موضوع الرغبة مفقودًا دائمًا.

---

(1) Robert Misrahi : Désir et besoin. p : 14

(2) Jaque lacane « Ecrits » seuil. P 268.

إذن فإن في قلق الفقدان ينبعث استدعاء الآخر. ولكن هذا الآخر لا يمكنه أن يمنع ما يفتقده بدوره.

وهذا الفقدان هو الذي يؤسس الوجود الإنساني بوصفه رغبة، إنه يعبر عن تساؤل الإنسان حول الوجود الإنساني الذي تحدث عنه "هيدغر" فهذه الدلالة الفلسفية والسلبية للرغبة ليست إذن مصاغة بخطاب واضح جلي [كما هو الشأن لدى كوجيف]، فمن خلال الخطاب الرمزي لليبيدو الوحيد، يتم التعبير عن علاقة الإنسان بفقدانه الجوهري، أي علاقة الإنسان بموته"[1] إن اللاكانية هي تأويل جديد يقوم على توليد المفاهيم انطلاقا من التقابل المرآوي الذي يمنح للمفهوم قوة مضاعفة، لأنها تصير المفهوم المطلق مغتربًا عن هويته، منقلبًا على جوهره، مفهومًا مسكونًا بالقلب التأويلي.

* * *

لم يخفت تأثير كوجيف على الفكر الإنساني، فبعد غيابه انبعث مجددًا في أمريكا من خلال فرانسيس فوكوياما المتحمس "لنهاية التاريخ"، الذي جعل كوجيف-هيجل يعود ثانية إلى مسرح الوجود الحالي، إن اكتشاف الفكر الأصلي لهيجل بالنسبة لفوكوياما هدف مهم. ولكن الذي يهمه هنا ليس هيجل من أجل هيجل، بل "هيجل كما يفسره – كوجيف، وقد يكون فيلسوفًا تركيبيًا جديدًا يدعى "هيجل-كوجيف".

يعتبر فوكوياما أن فشل التفسير الاقتصادي للتاريخ يعيدنا إلى هيجل وليس إلى ماركس لأن هيجل يتناول العملية التاريخية بشكل غير اقتصادي تماما، فكما فسر ذلك ألكسندر كوجيف يمنحنا هيجل فرصة لإعادة التفكير بالديمقراطية الليبرالية الحديثة بتعابير مختلفة عن التعابير المعتادة في الوسط الأنجلوساكسوني المنبثق عن "هوبز" و"لوك"... إن هيجل على خلاف هذين الأخيرين يعطينا مفهومًا للمجتمع الليبرالي مرتكزًا على الجانب غير الأناني في الشخصية الإنسانية،

---

(1) Robert Misrahi : Désir et besoin. p : 16.

وهو يحاول إبقاء هذا الجانب كنواة للمشروع السياسي الحديث، في نهاية المطاف يبدو لهذا المفهوم الهيجلي بالنسبة لفوكوياما، تفسيرًا أكثر دقة لما يعانيه الناس في العالم المعاصر عندما يريدون الحرية والديمقراطية.

كما يرى فوكوياما بأن المجتمع الليبرالي الذي يظهر في "نهاية التاريخ" هو ترتيب متقابل ومتساوٍ بين المواطنين من أجل الاعتراف المتبادل، فالليبرالية الهيجلية تتابع الاعتراف العقلاني، أي الاعتراف على قاعدة شمولية تصبح فيها كرامة كل شخص ككائن بشري حر ومستقل، معترفًا بها من قبل الجميع، أن ما هو مهم وأكثر إرضاء في النهاية هو أن الديمقراطية الليبرالية تقدم لنا الاعتراف بكرامتنا البشرية، فالدولة الديمقراطية الليبرالية تحترمنا وفق إحساسنا الخاص بالكفاءة التي نعزوها لأنفسنا، وهكذا فإن الأجزاء الراغبة والتيموسية في نفسنا تغدو راضية في الوقت ذاته[1]. (لحظة الإشباع التام والمطلق للدولة الكونية لدى كوجيف).

لعل في استعادة فوكوياما لهيجل-كوجيف في العقد الأخير من القرن الماضي انبعاثًا مجددًا للسؤال الفلسفي في قلب التحولات المعاصرة، فرغم الانتقادات التي تعرض لها تصوره، ورغم التعديلات التي أدخلها على مقاله الأول، فإن لحظة فوكوياما هي لحظة عودة الفينومونولوجيا من جديد، وهذا ما دفع عددًا كبيرا من الفلاسفة المعاصرين ينهمكون ثانية على قراءة مجددة للتراث الفلسفي الهيجلي المعاصر.

* * *

إذا كان مختلف التأويلات التي قدمها كوجيف تصب حول اكتمال الرغبة ونهاية التاريخ، فإنه يمكن لنا بدورنا أن نؤول هذا الاكتمال وهذه النهاية باعتبارها توكيدا للحاضر ذاته، مادام الصراع من أجل الاعتراف بالكائن الإنساني توقف عند نهاية الإنسان موته الذي لا يعني سوى انبعاثه كجسد سيغدو هو هذا الحاضر

---

(1) لمزيد من الاطلاع انظر: فرانسيس فوكوياما: نهاية التاريخ، والإنسان الأخير – مركز الإنماء القومي بيروت 1993.

ذاته، فالجسد الآن – بالرغم من تصاعد الإيديولوجيات اليائسة التي تحاول مجددا النيل من الكينونة الجسدية – غدا هو شكل هذا الحاضر الذي ينبعث داخله كعلة تأسيسية لا تطابق الوجود أو المعرفة كاكتمال وإنما تطابق الزمان بما هو حمل لجسد الموجود على الانفصال أي على الحاضر كتحقق عيني، فالجسد لا يتحقق على نحو التشميل بقدر ما يتحقق على نحو الإفلات، بما هو تجاوز للميتافزيقا الأنطولوجية والتيلوجية التي ما تفتأ تمارس احتواء الجسد وإرجاعه إلى حالة الخضوع للوجود، أو لتلك المعرفة التي تبخس خاصيته الجسدية، وتفرض عليه نوعا من الطاعة الإجبارية التي تجد تبريراتها في قواعد الأخلاق الارتكاسية.

إن الجسد كحاضر لا يتحقق إلا في التخلص من الاحتواء التشميلي، فانبثاقه كبرانية يتأسس على مبدإ إيطيقي محايث، يصيره موجودًا داخل الحاضر، بما هو فن ابتكار الغيرية كموجودية تستدعي زمانيتها الخاصة في أفق العلاقة مع الغير، ولن تغدو الزمانية الخاصة تملكًا ولا احتيازًا وإنما اقترابًا. إن الاقتراب هو الطريقة التي تجعل من الجسد منفتحًا على التجربة الإنسانية، أي طريقة ابتكارية للخروج ثانية نحو الآخر، فحيثما هناك آخر فإن ثمة حاضرًا للرغبة، لرغبة لا يحركها التملك، وإنما رغبة العيش معًا داخل التجاذب والانفصال معًا، أي داخل الإمكانية التي تعيد للاختلاف جوهره، في تأسيس قاعدة للوجود البيجسداني الذي لا ينجذب للصراع المبيد الذي بلغ نهايته، وإنما للكمال الجسدي، أي لاكتشاف ما يستطيعه الحاضر داخل هذا الجسد ذاته.

ألا يصير الجسد الإنساني إذن في انكشافه كغيرية تتأسس عليها المسؤولية عبر مبدإ ايطيقي محايث يحرره من أية نزعة مهيمنة، هو ذاته النهاية؟[1].

---

(1) من أجل التعمق في هذا التأويل راجع كتابنا: نهاية الأخلاق أو الانعطاف نحو المبدأ الإيطيقي المحايث دار الحرف 2009، وكذلك كتابنا "الكائن والمتاهة: التفكير في الزمان المعاصر" مركز الأبحاث الفلسفية بالمغرب 2007.

أليست النهاية في آخر المطاف هي انكشاف الجسد بذاته ولذاته في نهاية الزمان حيث يغدو الحاضر عينه هو موطن الإنسان الأخير وملاذه؟ أليست الرغبة المشبعة على نحو تام هي تأجيج لرغبات الجسد المنشغل بذاته على نحو يصير فيه غاية في حد ذاته، منشغلاً بكماله وبمتعته وسعادته؟ أليست الرغبة هي الرغبة في الآخر الذي ليس شيئا آخر في نهاية الزمان سوى الجسد عينه؟

* * *

في النهاية تظل قراءة كوجيف لهيجل قراءة مؤسسة لخطاب جديد حول الرغبة، والكائن الإنساني والوجود، وحول التاريخ، فلا تتجلى أهمية هذه القراءة في الطريقة الأمينة التي يتم من خلالها شرح فينومونولوجيا هيجل، ولكن من خلال الخيانة التأويلية التي تمنح للمفهوم روحًا جديدة، قد تكون مغايرة أحيانًا لروحه الأصلية. ولا تتوخى ترجمتنا هذه التعرف على فكر كوجيف فقط، بقدر ما تتوخى فهم الكيفية الصادمة التي من خلالها يؤول كوجيف هيجل، هذه الكيفية التي استوعبها معاصرو كوجيف من المفكرين، فمارسوها بشكل يقيهم دائمًا من التطابق، ويجعلهم أكثر فهمًا للعبة التفلسف التي لا تتم إلا من خلال القلب، وليس من خلال الحفظ والصون(*).

عبد العزيز بومسهولي



(*) تجنبنا تلخيص دروس كوجيف، لأن القارئ سيجد تلخيصًا مركزًا لدروس كل سنة على حدة وردت في التقارير السنوية للمدرسة العليا التطبيقية، قسم العلوم الدينية وقد أدرجناها في هذه الترجمة. ولأن غرضنا هو تحيين قراءة كوجيف واستعادتها في اللحظة الراهنة.

مقدمة المؤلف

"أيها السادة إننا نوجد في عصر بالغ الأهمية، في عصر ناضج خطت فيه الروح خطوة نحو الأمام، متجاوزة صيغتنا الملموسة السالفة، مكتسبة صيغة جديدة. إن كمية الأفكار الهائلة، والتصورات التي انتشرت لحد الآن، وروابط العالم ذاتها، قد تحللت وانهارت بنفسها مثل رؤيا حالمة. إن مخرجًا جديدًا للروح يتهيأ للظهور، وعلى الفلسفة في المقام الأول أن ترحب بظهوره وأن تعترف به، بينما توجد المخارج الأخرى في وضع تعجز فيه عن المقاومة، وتظل ملتحمة بالماضي، وأن معظمها يؤسس بطريقة لا واعية كتلة ظهوره. لكن الفلسفة وهي تعترف به كما لو أنه أبدي، فيلزمها أن تحييه".

(هيجل، محاضرات ايينا Iena لعام 1806 الخطاب الأخير).

"إن جرأة الحقيقة، والاعتقاد بقوة الروح، هما الشرطان الأوليان للفلسفة. وما دام الإنسان روحًا، فإن بإمكانه، ومن واجبه أن يعتبر نفسه جديرًا بكل ما هو أكثر سموًا. وليس بإمكانه قط أن يبخس عظمة وقوة روحه، وهو حين يمتلك هذا الاعتقاد، فلا شيء يمتنع عن أن ينكشف له مهما كان مستعصيًا وصلبًا".

(**هيجل** 1816)

كلمة الناشر الفرنسي

نعتذر عن التركيب المتباين شيئًا ما لهذا المؤلف. إن محور الكتاب تمت صياغته اعتمادًا على النقط المسجلة في الفترة ما بين يناير 1933 وماي 1939، للدروس التي كان يلقيها ألكسندر كوجيف بالمدرسة التطبيقية للدراسات العليا (الشعبة الخامسة) تحت عنوان: فلسفة هيجل الدينية، والتي هي في الواقع، قراءة شارحة لفينومونولوجيا الروح. ونحن اليوم ننشر أفكاره التي قام بمراجعتها ألكسندر كوجيف، والتي حالت انشغالاته الراهنة دون السماح له بكتابة " المدخل إلى قراءة هيجل" الذي ننتظره منه.

تكتمل كل سنة دراسية بملخص ينشر في الدليل السنوي للمدرسة العليا للدراسات. فضلاً عن هذا فإن الدروس الستة الأولى لسنة 1937-1938 ولسنة 1938-1939 تم تقديمها في نصها الكامل، وفق صيغة ستينوغرافية نرغب حقًا في أن نكون مؤتمنين عليها.

أخيرًا فإننا نجد في "على سبيل الاستهلال" ترجمة مصحوبة بتعليق للقسم – أ- أ من الفصل الرابع لفينومونولوجيا الروح، وقد نشر بتوقيع ألكسندر كوجيف في عدد من إعداد "mesures" ليوم 14 يناير 1939.

وفي الملحق جمعنا نصوصًا أخرى لكوجيف وهي:

1. النص الكامل لأربع محاضرات للسنة الدراسية 1934-1935، حول جدل الواقع والمنهج الفينومونولوجي؛

2. النص الكامل لمحاضرتين ألقيتا إبان السنة الدراسية 1933-1934 حول فكرة الموت في فلسفة هيجل.

3. مخطط فينومونولوجيا الروح (وهو مخطط لا تنسجم أقسامه دائمًا مع المخطط الموضوع من طرف هو فما يستر Hoffmeister في الطبعة الرابعة لعام 1937- وهي الطبعة التي تستند إليها كل إحالاتنا؛ فضلاً عن هذا، فهذا المخطط يسمح بالرجوع إلى ترجمة ج. هيبوليت (j.Hyppolite).

إن القارئ الذي لا يرغب في تتبع نص الفينومونولوجيا يستطيع أن يقرأ المدخل، ثم ملخص الصفحات161-195، وكذا الملحق الأولين.

إن هذه الطبعة الثانية لا تختلف عن الأولى سوى بالإشارة التي أضافها كوجيف في الصفحتين 436-437.

رايموند كينو

على سبيل الاستهلال

Hegel… erfasst die Arbeit als das wesen‹ als das sichbewahrende wesen des menschen.

Karl Marx

[إن الإنسان هو وعي بالذات، إنه واعٍ بذاته، واعٍ بواقعته وبكرامته الإنسانية، وبهذا فهو يختلف جوهريًا عن الحيوان، الذي لا يتجاوز قط مستوى الإحساس بالذات. إن الإنسان يكسب الوعي بالذات في اللحظة التي يتلفظ فيها لأول مرة بكلمة "أنا": إن فهم الإنسان من خلال فهم "أصله" هو إذن فهم أصل الأنا المنكشف بواسطة الكلام.

والحال أن تحليل "الفكر" و"العقل" و"الفعل" إلخ، أو بصفة عامة: تحليل السلوك المعرفي، التأملي، والانفعالي لكائن، أو، لـ"ذات عارفة" لا يكشف أبدا سبب وكيفية ولادة كلمة "أنا" وبالتالي، الوعي بالذات، يعني الواقعة الإنسانية. فالإنسان الذي يتأمل مستغرق فيما يتأمله؛ فالذات العارفة تضيع داخل الموضوع المعروف. إن التأمل يكشف الموضوع، وليس الذات. إن الموضوع وليس الذات هو الذي يظهر لذاته داخل وبواسطة- أو بالأحرى بقدر ما هو- فعل التعرف. فالإنسان "المنشغل" بالموضوع الذي يتأمله، لا يمكن أن يسترجع نفسه إلا عبر الرغبة: رغبة الأكل على سبيل المثال. إنها رغبة (واعية) للكائن الذي

يؤسس هذه الكينونة بما هي أنا، ويكشفها بما هي كذلك بدفعها إلى قول: "أنا". إن الرغبة هي التي تحول الكائن المنكشف لذاته بذاتها داخل المعرفة الحقة، إلى موضوع منكشف "للذات" بواسطة ذات مختلفة عن الموضوع و"مضادة" له. إن الإنسان يتأسس داخل و من خلال رغبته وينكشف- لذاته وحتى للغير- كأنا مختلف أساسًا، ومضاد جذريًا لـ " اللا- أنا". إن الأنا (الإنساني) هو -أنا- الرغبة.

إن كينونة الإنسان ذاتها، الكينونة الواعية بذاتها، تستلزم إذن وتفترض الرغبة. وبالتالي فالواقعة الإنسانية لا يمكن أن تتأسس وتقوم إلا داخل واقعة بيولوجية لحياة حيوانية. لكن إذا كانت الرغبة الحيوانية هي الشرط الضروري للوعي بالذات، فهي ليست قط شرطًا كافيًا. فبالنسبة لها وحدها، فهذه الرغبة لا تؤسس سوى الإحساس بالذات.

وعلى خلاف المعرفة التي تضع الإنسان داخل سكينة عاجزة، فإن الرغبة تصيره مهمومًا وتدفعه إلى الفعل. ولكونه وليد الرغبة، فإن الفعل يروم إشباع رغبته، ولا يستطيع ذلك إلا عبر "السلب"، التقويض أو على الأقل تحويل الموضوع المرغوب فيه: من أجل إشباع الجوع، على سبيل المثال. فيجب إتلاف، أو في جميع الحالات، تحويل التغذية. وهكذا فإن أي فعل هو "سالب".

إن الفعل يقوض المعطى عوض تركه كما هو، إما في كائنيته، أو على الأقل داخل هيئته المعطاة.

وأن كل "سلبية-سالبة، هي بالنسبة إلى المعطى، فاعلة بالضرورة، لكن الفعل السالب ليس مقوضًا محضًا. لأنه إذا كان الفعل الذي تولد عن الرغبة يتلف من أجل إشباع واقعة موضوعية، فإنه يخلق بدل ذلك، داخل وبواسطة هذا التقويض ذاته، واقعة ذاتية. فالكائن الذي يأكل مثلا، يخلق ويتحكم في واقعته الخاصة من خلال إبطال واقعة أخرى غير واقعته، ومن خلال تحويل واقعة أخرى إلى واقعته الذاتية، ومن خلال "المماثلة"، استبطان واقعة غريبة وبرانية.

وبصفة عامة فإن أنا الرغبة، هو فراغ لا يتلقى المحتوى الإيجابي الواقعي إلا بواسطة الفعل السالب، الذي يشبع الرغبة، "بتقويض"، و"تحويل"، و"مماثلة" اللا-أنا المرغوب فيه، أما المحتوى الثابت للأنا المؤسس عبر السلب، فهو وظيفة للمحتوى الثابت لما ليس أنا المسلوب. إذن فإذا ما قامت الرغبة على اللا-أنا الطبيعي، فإن الأنا يغدو هو أيضًا طبيعيًا. إن الأنا الذي خلقه الإشباع الفعال لرغبة كهذه، يحوز على نفس طبيعة الأشياء التي حملت هذه الرغبة/ أنه سيصير أنا "مشيئا"، أنا هو فقط حي، أنا حيواني. وهذا الأنا الطبيعي بما هو وظيفة الموضوع الطبيعي، لا يقدر أن ينكشف لذاته وللآخرين، إلا باعتباره إحساسًا بالذات، فهو لن يتمكن قط من بلوغ الوعي بالذات.

ولأجل أن يحوز وعيا بذاته، فيلزم أن تقوم الرغبة على موضوع لا طبيعي، على شيء يتجاوز الواقعة المعطاة. والحال أن الشيء الوحيد الذي يتجاوز هذا المعطى هو الرغبة ذاتها. لأن الرغبة المحصلة بوصفها رغبة، يعني قبل إشباعها، ليست بالفعل سوى عدم منكشف، سوى فراغ لا واقعي. فالرغبة باعتبارها كشفًا لفراغ ما، وباعتبارها حضورا لغياب واقعة ما، هي بالأساس شيء آخر غير الشيء المرغوب فيه، شيء آخر غير الشيء، غير الوجود الواقعي الساكن والمعطى، القائم دوما داخل الهوية مع ذاته. (المتماهي مع ذاته).

إن الرغبة القائمة على رغبة أخرى، المنظور إليها على إنها رغبة، تخلق إذن من خلال الفعل السالب والمقارن الذي يرضيها، أنا، هو بالأساس غير الأنا الحيواني. فهذا الأنا الذي يتغذى بالرغبات. سيغدو هو ذاته رغبة في كينونته ذاتها، سيصير مخلوقًا داخل وعبر إرضاء رغبته.

وما دام الرغبة تتحقق بما هي فعل سالب للمعطى، فإن كينونة هذه الأنا نفسها ستصير فعلاً. فهذه الأنا ستغدو ليس قط، مثل "الأنا" الحيواني، "هوية" أو مساوية لذاتها، وإنما ستغدو سلبية- سالبة" بعبارة أخرى، فإن كينونة هذه الأنا نفسها ستصير صيرورة، والهيئة الكونية لهذه الكينونة لن تصير مكانًا، وإنما زمانًا، فقوامها داخل الوجود سيعني إذن لهذه الأنا: "أن لا تكون ما كانت عليه، (بما هي كائن ساكن، ومعطى، وبما هي طبيعية- وبما هي طابع فطري). بل وأن تكون ما لم تكُنْهُ" (أي إنها صيرورة) فهذه الأنا ستصير إذن عملها الخاص: إنها ستغدو (داخل المستقبل) ما صار بواسطة السلب (داخل الحاضر) غير ما كانه (في الماضي). فهذا السلب يتم تحقيقه لأجل ما سيصيره. إن الأنا في كينونتها ذاتها، تصير قصديًا، تطورًا مرغوبًا، تقدمًا واعيًا وإراديًا. إنها فعل تعالي المعطى الذي أعطي لها، والذي يكون هو ذاته.

إن هذه الأنا هي فرد (إنساني)، حر (بالنظر إلى الواقع المعطى) وتاريخي (بالمقارنة مع ذاته) وإن هذه الأنا، وحدها، هي التي تنكشف لذاتها وللآخرين بوصفها وعيًا بالذات.

إن الرغبة يجب أن تقوم على رغبة أخرى، ومن أجل أن تكون رغبة إنسانية، فيجب أن يكون هناك تعدد للرغبات (الحيوانية) بعبارة أخرى من أجل أن يقدر الوعي بالذات على أن يتولد عن الإحساس بالذات، ومن أجل أن تقدر الواقعة الإنسانية على أن تتأسس داخل الواقعة الحيوانية، فيجب أن تكون هذه الواقعة متعددة بالأساس.

إن الإنسان لا يقدر إذن أن يظهر على الأرض إلا داخل قطيع. ولهذا فإن الواقعة الإنسانية لا يمكن أن تكون إلا اجتماعية. لكن لكي يغدو القطيع مجتمعًا، فإن تعدد الرغبات وحده لا يكفي، فيجب أن تقوم رغبات أعضاء القطيع- أو أن تقدر على أن تقوم -على رغبات الأعضاء الآخرين. وإذا كانت الواقعة الإنسانية واقعة اجتماعية، فإن المجتمع ليس إنسانيًا إلا بقدر ما تكون مجموع الرغبات راغبة بطريقة تبادلية بما هي رغبات. إن الرغبة الإنسانية أو بالأحرى الأنسية Anthropogène تؤسس فردًا حرًا، وتاريخيًا واعيًا بفرديته، وحريته، وتاريخه، وأخيرًا بتاريخيته- فالرغبة الأنسية تتميز إذن عن الرغبة الحيوانية (المؤسسة لكائن طبيعي، هو حي فقط، وليس له إلا الإحساس بحياته) من خلال حدث قيامها ليس على موضوع واقعي، "ثابت" معطى بل على رغبة أخرى. ولذا فداخل الصلة بين الرجل والمرأة على سبيل المثال، فالرغبة ليست إنسانية، إلا إذا كان أحدهما يرغب لا في الجسد، وإنما في رغبة الآخر، إذا ما أراد أن "يمتلك" أو أن "يشبه" الرغبة بما هي رغبة، يعني إذا ما أراد أن يكون "مرغوبًا" أو "محبوبًا" أو بالأحرى: "معترفًا به" في قيمته الإنسانية، في واقعة فرديته الإنسانية. وبالمثل فالرغبة التي تقوم على موضوع طبيعي، ليست إنسانية إلا بقدر ما تكون "موسَّطة « médiatisé » برغبة آخر قائمة على نفس الموضوع: إنه من الإنساني أن يرغب المرء فيما يرغب الآخرون فيه، لأنهم يرغبون فيه. وهكذا فإن موضوعًا عديم الجدوى تماما من وجهة نظر بيولوجية (كما هو شأن تجميل ما، أو عَلَم عدومًا) يمكن أن يرغب فيه،لأنه يشكل موضوع رغبات أخرى.

إن رغبة كهذه لا يمكن أن تكون سوى رغبة إنسانية، و الواقعة الإنسانية بما هي مختلفة عن الواقعة الحيوانية، لا تخلق إلا من خلال الفعل الذي يرضي رغبات كهذه: إن التاريخ الإنساني هو تاريخ الرغبات المرغوبة.

رغم هذا الاختلاف- الجوهري- الموضوع جانبا، فالرغبة الإنسانية هي مشابهة للرغبة الحيوانية. إن الرغبة الإنسانية تهدف هي الأخرى إلى الإرضاء من خلال فعل سالب، بل تحويلي ومشابه. فالإنسان يتغدى بالرغبات مثل الحيوان

الذي يقتات من الأشياء الواقعية. وإن الأنا الإنساني، المتحقق عبر الإشباع النشيط لرغباته الإنسانية هو أيضا وظيفة "للتغذية" التي هي مشابهة لوظيفة جسد الحيوان.

من أجل أن يغدو الإنسان حقًا إنسانيًا، ومن أجل أن يختلف بالأساس عن الحيوان، فإنه من اللازم أن يغلب رغبته الإنسانية داخله فعلاً، على رغبته الحيوانية. والحال أن أية رغبة هي رغبة قيمة ما. فالقيمة السامية بالنسبة للحيوان هي حياته الحيوانية. كل رغبات الحيوان هي في نهاية التحليل وظيفة للرغبة في حفظ حياته. والرغبة الإنسانية يلزم إذن أن تتغلب على رغبة الاحتفاظ هاته. بعبارة أخرى فإن الإنسان لا "يتحقق" إلا إذا عرض (حياته الحيوانية) للخطر بتوظيف رغبته الإنسانية. فداخل وعبر هذا الخطر تنشأ الواقعة الإنسانية وتنكشف بما هي واقعة؛ إنها داخل وبواسطة هذا الخطر تتحقق، يعني تظهر، وتتوكد، وتفحص ذاتها، وتقيم براهينها بقدر ما هي مختلفة جوهريًا عن الواقعة الحيوانية الطبيعية. ولهذا فالتحدث عن "أصل" الوعي بالذات، هو بالضرورة تحدث عن تعريض الحياة للخطر بقصد هدف لا حيوي أساسًا).

إن الإنسان يتحقق إنسانيًا بتعريض حياته للخطر، من أجل أن يرضي رغبته الإنسانية، يعني رغبته القائمة على رغبة أخرى. والحال أن الرغبة في رغبة ما، هي إرادة استعاضة ذاته نفسها بالقيمة المرغوبة من خلال هذه الرغبة. ولأنه بدون هذه الاستعاضة Substitution تتم الرغبة في القيمة، الموضوع المرغوب، وليس الرغبة ذاتها. فالرغبة في رغبة الآخر هي إذن في نهاية التحليل رغبة في أن تكون القيمة التي أكونها أو "أمثلها" قيمة مرغوبَة من خلال هذا الآخر: أريد أن "يعترف" بقيمتي كما يعترف بقيمته، أريد أن "يعترف" بي كقيمة مستقلة. بعبارة أخرى فأية رغبة إنسانية، إنسية، مؤسسة للوعي بالذات والواقعة الإنسانية هي في نهاية التحليل، وظيفة الرغبة في الاعتراف. أما خطر الحياة الذي من خلاله تتحقق الواقعة الإنسانية هو خطر في خدمة رغبة كهذه. إن الكلام عن "أصل" الوعي، هو إذن بالضرورة، كلام عن صراع حتى الموت من أجل "الاعتراف".

دون هذا الصراع المجيد حتى الموت، فلن تكون هناك قط كائنات على الأرض. وبالفعل، فإن الكائن الإنساني لا يتأسس إلا بتوظيف رغبة ما محمولة على رغبة آخر؛ أي على رغبة الاعتراف في نهاية التحليل. إن الكائن الإنساني لن تقوم له قائمة إلا إذا كانت هناك رغبتان – على الأقل– متعاركتين.

وما دام أحد هذين الكائنين الموهوبين برغبة كهذه مستعدًا للذهاب بعيدا إلى حد استكمال إشباع رغبته، أي إنه مستعد لتعريض حياته للخطر، وأن يهدد بالمقابل حياة الآخر من أجل أن يعترف به هذا الآخر، بمواجهة الآخر- بوصفه قيمة عليا- إن لقاءهما لا يمكن أن يكون سوى صراع إلى حد الموت. إنه داخل هذا الصراع وحده تتولد الواقعة الإنسانية، وتتأسس وتتحقق وتنكشف لذاتها وللآخرين. إنها لا تتحقق إذن ولا تنكشف إلا بما هي واقعة "معترف بها".

مع ذلك، إذا كان كل البشر- أو بدقة أكثر، كل الكائنات القابلة لأن تصير كائنات إنسانية- يتصرفون بنفس الطريقة، فإن الصراع يلزم أن يبلغ بالضرورة إلى موت أحد الأعداء، أو موت المتصارعين في ذات الآن. لن يصير ممكنًا أن يستسلم أحدهما للآخر، وأن يتخلى عن العراك قبل موت الآخر، وأن "يعترف" بالآخر، عوض أن يعمل على أن يُعتَرف به من قبل هذا الآخر. لكن إذا كان الأمر هكذا فإن تحقق وانكشاف الكائن الإنساني سيغدو مستحيلاً.

وهذا بدهي بالنسبة لحالة موت أحد العدوين، ما دام الواقعة الإنسانية- بما هي أساسا رغبة وفعلاً لخدمة الرغبة- لا يمكن أن تتولد وتقوم إلا داخل حياة حيوانية. لكن الاستحالة تظل هي نفسها في الحالة التي يقتل فيها أحد العدوين فقط. لأنه تختفي معه تلك الرغبة الأخرى التي يجب أن تحمل الرغبة حتى تصير رغبة إنسانية. إن الناجي من الموت لا يقدر قط أن يكون "معترفًا به" من طرف الميت ولا يستطيع أن يتحقق وأن ينكشف داخل إنسانيته.

من أجل أن يقدر الكائن الإنساني على أن يتحقق وأن ينكشف بما هو وعي بالذات، فإنه لا يكفي إذن أن تكون الواقعة الإنسانية المتولدة متعددة. يجب أن

تكون هذه الكثرة، وهذا المجتمع مستلزمين لسلوكين إنسانيين أو إنسيين Anthropogènes مختلفين أساسًا.

من أجل أن تقدر الواقعة الإنسانية على أن تتأسس بوصفها واقعة معترفًا بها، فيجب أن يظل العدوان معا حيين بعد العراك. والحال أن هذا ليس ممكنًا إلا بشرط أن يسلك كل منهما سلوكًا مختلفًا في هذا الصراع، فمن خلال أفعال حرة، لا تقبل الاختزال، بل غير متوقعة، أو غير قابلة للاستنتاج، فإنه يلزمهما أن يقوما داخل وعبر هذا الصراع بوصفهما متساويين.

فالواحد منهما حتى دون أن يكون "مستعدًا سلفًا"، يجب أن يخاف من الآخر، وأن يستسلم له، يجب أن يرفض تعريض حياته للتهلكة بغرض إشباع رغبته في " الاعتراف". يجب أن يتخلى عن رغبته وأن يُرضي رغبة الآخر: يجب أن يَعترف به "دون أن يحصل على اعتراف من قبل ذاك الآخر. والحال أن اعترافه بهذه الطريقة هو اعتراف به (بالآخر) كسيد له. فهو يعترف بذاته كما يعمل على أن يُعترف به كعبد للسيد.

بعبارة أخرى، فالإنسان في حالة ولادته، ليس قط إنسانًا تمامًا، إنه يكون دوما بالضرورة وبالأساس، إما سيدًا أو عبدًا.

إذا ما كانت الواقعة الإنسانية، غير قادرة على أن تنبثق إلا بوصفها اجتماعية، فالمجتمع ليس إنسانيًا على الأقل في أصله- إلا بشرط يقتضي وجود عنصر سيادة، وعنصر عبودية، وجود كائنات "مستقلة" وأخرى "خاضعة". ولهذا فالكلام عن أصل الوعي بالذات، هو بالضرورة كلام عن استقلال وعن خضوع الوعي بالذات، أي عن السيادة والعبودية.

إذا كان الكائن الإنساني لا ينبعث إلا داخل وعبر الصراع الذي يبلغ العلاقة بين السيد والعبد. فإن التحقق والانكشاف التقدمي لهذا الكائن لا يمكن هو أيضا أن يتحقق إلا لخدمة هذه العلاقة الاجتماعية الأساسية. إذا كان الإنسان ليس شيئا آخر غير صيرورته، وإذا كانت كينونته الإنسانية داخل المكان، هي

كينونته داخل الزمان أو بما هو زمان، وإذا كانت الواقعة الإنسانية المنكشفة ليست شيئًا آخر سوى التاريخ الكوني، فإن هذا التاريخ يجب أن يكون تاريخ تفاعل بين السيادة والعبودية: إن الديالكتيك التاريخي هو ديالكتيك السيد والعبد. لكن إذا كان تناقض "الأطروحة" و"نقيض الأطروحة" ليس له معنى إلا داخل التوافق عبر "التركيب" وإذا كان للتاريخ بالمعنى الشديد للكلمة غاية محددة، وإذا كان الإنسان الذي يصير يجب أن يؤول إلى إنسان صائر، وإذا كان من الواجب للرغبة أن تبلغ إلى الإشباع، وإذا كان من اللازم لعلم الإنسان أن يحوز قيمة حقيقة ناجعة بطريقة حاسمة وكونية- فإن التفاعل بين السيد والعبد يجب أن يبلغ أخيرًا إلى إبطال جدليته.

ومهما حصل، فإن الواقعة الإنسانية لا يمكن تتولد وأن تقوم داخل الوجود إلا بوصفها واقعة "معترفًا بها".

إنه ليس إلا بقدر ما يصير الكائن الإنساني معترفًا به من قبل الآخر، والآخرين ومن قبل كل البشر كحد أقصى، يغدو هذا الكائن حقًا إنسانيًا: سواء بالنسبة لذاته أو بالنسبة للآخرين. وليس إلا بالكلام عن واقعة إنسانية، أو يمكن أن ندعوها إنسانية، نعين الحقيقة بالمعنى الخاص والشديد للكلمة. لأنه في هذه الحالة وحدها، نستطيع أن نكشف الواقعة من خلال خطابها. ولهذا السبب ونحن نتحدث عن الوعي بالذات، عن الإنسان الواعي بذاته نفسها، يجب أن نقول:]

إن الوعي بالذات يوجد في ذاته ومن أجل ذاته، بقدر ما يوجد في ذاته ولذاته بالنسبة إلى وعي آخر؛ بمعنى أنه لا يوجد إلا باعتباره كيانًا معترفًا به....

إن مفهوم الاعتراف المحض أي تضاعف الوعي -ب- الذات داخل وحدته، يجب أن يعتبر الآن داخل المنظور الذي يظهر فيه تطوره للوعي -ب- الذات *[أي إنه لا يظهر للفيلسوف الذي يتحدث عنه، بل للإنسان الواعي بذاته الذي يعترف بالإنسان الآخر. أو أنه يعمل على أن يعترف به ذاك الآخر].*

هذا التطور يجعل أولاً منظور لا مسواة وعيين بذاتهما ظاهرًا . [*أي لرجلين يتعاركان من أجل الاعتراف*]. أو بعبارة أخرى. فإنه يجعل توسع الحد الوسط *[الذي هو الاعتراف المتبادل والمشترك]* ظاهرًا داخل الطرفين المتضادين *[اللذين هما متصارعان]*؛ وهذان باعتبارهما طرفين متضادين، فإن كلاً منهما يعارض الآخر، وبالتالي فأحدهما يكون بمفرده كيانًا معترفًا به، أما الآخر فيكون فقط كيانًا معترفا بغيره. [*فللوهلة الأولى، فالإنسان الذي يريد أن يعترف به الآخر، لا يرغب قط أن يعترف بدوره بذاك الآخر. وإذا ما نجح في مسعاه، فإن الاعتراف لن يصير إذًا متبادلاً ومشتركًا: فقد صار معترفًا به، لكنه يمتنع عن الاعتراف بمن اعترف به.*].

للوهلة الأولى، فإن الوعي بالذات هو كينونة. من أجل - الذات بسيطة مجردة لا متعدية؛ إنه مطابق لذاته من خلال فعل إقصاء كل ما هو غير ذاته عن نفسه. إن واقعته الجوهرية وموضوعه المشيأ المطلق هما بالنسبة له: أنا [*أنا منعزل عن الكل ومضاد لكل ما ليس أنا*]. وداخل هذه المباشرية immédiateté. يعني داخل هذا الكائن- المعطى [*أي الذي لم يتولد بواسطة سيرورة فعالة وخالقة*] لكينونته _من أجل _ الذات، يكون الوعي بالذات كيانًا فريدًا ومنعزلاً. فما هو آخر غير ذاته، فهو بالنسبة له يوجد كموضوع مشيأ خالٍ من الواقعة الجوهرية؛ مطبوعا بخاصية الكيان السلبي.

لكن [*داخل الحالة التي ندرسها*] فإن الكيان -الآخر هو أيضًا وعي -ب- الذات: فرد إنساني يمثل لفرد إنساني. ومثولهما بطريقة مباشرة يجعل هذين موجودين من أجل بعضهما داخل نمط وجود مشيأ مبتذل. إنهما هيئتان ملموستان مستقلتان، وعيان غاصان داخل وجود معطى للحياة الحيوانية. وبما أنها هي حياة حيوانية فإن الموضوع المشيأ يتحدد هنا وجوده ككائن معطى. إنهما وعيان لم يكملا بعد، بالنسبة لبعضهما البعض، حركة التجريد المطلق *[الجدلية]*، التي تقوم في فعل استئصال كل وجود معطى مباشر، وفي حدث أن لا تكون شيئًا آخر سوى الوجود -المعطى السلبي السالب المحض للوعي المطابق لذاته:

أو بعبارة أخرى. فهما كائنان لم يظهر أحدهما للآخر بعد، بوصفهما كائنين من أجل الذات خالصين، أي بوصفهما وعيين بالذات.

[فحين يتعارك هذان الرجلان للمرة الأولى، فإن أحدهما لا يرى الآخر سوى كحيوان، خطير وبغيض، يلزم الأمر القضاء عليه، ولا يراه ككائن واعٍ بذاته يمثل قيمة مستقلة]، فكل من هذين الفردين الإنسانيين، متيقن ذاتيًا من ذاته، ولكنه غير متيقن من الآخر. ولهذا فإن تيقنه الخاص بذاته ليس بعد حقيقة [يعني أنه لا يكشف عن حقيقه؛ أو بعبارة أخرى فهو لا يكشف عن كيان ذاتي موضوعيًا، بل معترف به كونيا وإذن عن كيان موجود وناجع]. لأن حقيقة تيقنه- الذاتي [حول الفكرة التي يكونها عن ذاته، وعن القيمة التي يسندها له] لا يمكن أن تكون شيئًا آخر سوى أن وجوده الخاص –من أجل - ذاته غدا ظاهرًا له بوصفه موضوعًا مشيًا مستقلاً- أو بالأحرى هو الشيء عينه- فالموضوع المشيأ غدا ظاهرًا له، بقدر هذا اليقين الذاتي الخالص لعين ذاته؛ [يجب إذن أن يجد في الواقعة الخارجية، الموضوعية، الفكرة الذاتية التي يكونها عن نفسه]. لكن هذا بحسب مفهوم الاعتراف ليس ممكنًا إلا إذا استكمل الآخر (كما أن الآخر أيضًا يستكمل من أجله) التجريد المحض للكائن من أجل ذاته: فكل منهما يستكمل في ذاته عبر فعاليته الخاصة من جهة، وعبر فعالية الآخر من جهة أخرى.

[إن الإنسان "الأول" الذي يلتقي لأول مرة بإنسان آخر يمنح ذاته سلفًا حقيقة وقيمة مستقلتين. مطلقتين؛ يمكن القول إنه يعتقد كونه إنسانًا، وأن له اليقين الذاتي للكينونة. لكن يقينه ليس بعد معرفة. فالقيمة التي يمنحها لنفسه يمكن أن تكون واهمة؛ والفكرة التي يكونها عن نفسه يمكن أن تكون خاطئة أو طائشة. ولتكون هذه الفكرة حقيقة، فيجب أن تكشف واقعة موضوعية، يعني كيانًا قائمًا وموجودًا ليس من أجلها فقط، بل أيضًا من أجل وقائع أخرى غير ذاتها. ففي الحالة المتساءل عنها، فإن الإنسان من أجل أن يكون حقًا "إنسانًا" وأن يعرف ذاته كما هي، يجب إذن أن يعارض الفكرة التي يكونها عن ذاته بأفكار ليست هي أفكاره: يجب أن يعمل على أن يعترف به. من طرف الآخرين في

(أحسن الأحوال من طرف كل الناس). أو بالأحرى يجب أن يغير العالم (الطبيعي والإنساني) الذي لا يتم فيه الاعتراف، إلى عالم يتم داخله الاعتراف. وهذا التحويل للعالم العدائي إلى مشروع إنساني لعالم ملائم لهذا المشروع يسمى "فعلاً" و"فعالية". وهذا الفعل الإنساني أساسًا ما دام مؤنسنًا وإنسيًا يبتدئ باعتراض أول آخر تتم ملاقاته، ومادام هذا الآخر إذا ما أراد أن يكون وأن يعتقد بأنه كائن إنساني، فإنه يتوجب عليه كذلك أن يقوم بأول فعل إنسي يتخذ بالضرورة شكل صراع: حتى الموت بين كائنين يعتبران نفسيهما إنسانين، صراع نبيل حقا بقصد الاعتراف من قبل الطرف المعادي].

إن الظهور المحض للفرد الإنساني باعتباره تجريدًا خالصًا للكائن- من أجل - ذاته يقوم في فعل تمظهره باعتبار كونه سلبًا محضًا لنمط وجوده الموضوعي أو المشيأ؛ أو بعبارة أخرى بإبراز الكينونة من أجل - الذات، أو الكائن الإنساني. إنه لن يكون مرتبطًا بأي وجود محدد، وهو لن يرتبط بالخصوصية المعزولة الكونية للوجود بما هو كذلك، ولن يكون مرتبطًا بالحياة. وهذا الظهور هو فعالية مضاعفة: فعالية الآخر وفعالية الذات عينها. وبقدر ما تكون هذه الفعالية هي فعالية الآخر، فإن كلاً من الرجلين يواصلان قتل أحدهما للآخر. لكن داخل فعالية الآخر يوجد أيضًا مظهر ثانٍ، والمقصود فعالية الذات عينها: لأن الفعالية المقصودة تقتضي في ذاتها تهديد الحياة الخاصة لهذا الذي يبادر بسلوكه. فعلاقة وعيين بذاتيهما هي إذن محددة بطريقة تجعلهما يؤكدان وجودهما- كل فرد منهما هو من أجل ذاته، وكل منهما هو من أجل الآخر- عبر الصراع من أجل الحياة والموت.

[" تأكيد الوجود" يعني أنهما يقيمان براهينهما، أي يحولان اليقين الذاتي المحض الذي يمتلكه كل منهما حول قيمته الخاصة، إلى حقيقة موضوعية أو كونية ناجعة ومعترف بها. إن الحقيقة هي انكشاف لواقعة ما. والحال أن الواقعة الإنسانية لا تنتج ولا تتأسس إلا داخل الصراع من أجل الاعتراف ومن خلال تعريض الحياة للخطر الذي يوجبها. إن حقيقة الإنسان أو انكشاف واقعته،

يفترض إذن صراعًا من أجل الموت]. ولهذا فإن الأفراد-البشر هم مجبرون على الالتزام بهذا الصراع. لأنه يجب عليهم أن يسموا باليقين الذاتي الذي اكتسبوه بأنفسهم عن وجودهم من أجل الذات، إلى مرتبة الحقيقة. وهو ما يتوجب على كل فرد أن يقوم به بالنسبة للآخر وبالنسبة لذاته. إنه بواسطة تعريض الحياة للخطر وحده تتأكد الحرية، كما يتأكد الحدث الذي ليس هو الكائن- المعطى [غير الناتج من خلال الفعل الواعي والإرادي] وليس هو نمط- وجود مباشر [الطبيعي غير التوسطي بواسطة الفعل (السالب للمعطى)] الذي تقدم فيه الوعي- بالذات [داخل العالم المعطى] وليس هو حدث وجود منبعث في امتداد الحياة- الحيوانية التي تعد- بالنسبة له- واقعة جوهرية، بل على العكس من ذلك، فليس هناك شيء بداخله لا يعد بالنسبة له عنصرا مؤسسا متْلفا. بعبارة أخرى، فإنه بواسطة تعريض الحياة للخطر يتأكد حدث كون الوعي- بالذات ليس شيئًا آخر سوى محض الكينونة -من أجل – الذات. إن الفرد- الإنساني الذي لم يجرؤ على تعريض حياته للخطر، يمكن، بالتأكيد، إن يكون معترفًا به بوصفه شخصية- إنسانية. لكنه لم يبلغ حقيقة واقع كونه معترفًا به بوصفه وعيًا- بذاته مستقلاً. إذن فعلى كل من هذين الفردين الإنسانيين أن يضع موت الآخر هدفًا له، كما لو أنه يعرض حياته الخاصة للخطر. لأن الكيان الآخر لا يفضل على ذاته قيمة، فواقعته الجوهرية [التي هي حقيقته وكرامته الإنسانية المعترف بها] تنكشف له ككيان آخر [كإنسان آخر لا يعترف به، والذي يعد مستقلاً عنه]. إنه خارج ذاته [ما دام الآخر لم يستسلم لذاته، معترفًا به، وأن يكشف بأنه اعترف به، وأن يظهر له أيضًا بأنه خاضع له، وأنه ليس قط شيئًا آخر سوى ذاته]. يجب أن يبطل كينونته -خارج- ذاته.

إن الكيان الآخر -المغاير له- هو هنا وعي موجود- ككائن معطى ومتورط [داخل العالم الطبيعي] بطريقة متعددة ومتنوعة. والحال أنه يجب أن يتأمل كينونته- الأخرى- ككينونة خالصة من أجل الذات، يعني كسلبية سالبة مطلقة. / .إنه إقرار بأن الإنسان ليس إنسانيًا إلا بقدر اعتراضه على إنسان آخر، والعمل

على أن يعترف به من قِبله. وما دام للوهلة الأولى أنه لم يتم الاعتراف به بعد حقًا من قبل الآخر، فإن هذا الآخر يكون هدفًا لفعله، فبهذا الآخر، وباعتراف هذا الآخر، تتعلق قيمته وحقيقته الإنسانية، فداخل هذا الآخر يتعاظم معنى حياته إنه إذن "خارج ذاته". لكن ما يهمه إنما هو قيمته وحقيقته الخاصتين، إنه يرغب في حصولهما داخل ذاته. يجب إذن أن يبطل "كينونته- الأخرى"، يعني يلزمه أن يعترف به الآخر، وأن يحصل في ذاته يقين كونه معترفًا به من طرف الآخر، لكن من أجل أن يرضيه هذا الاعتراف، فيجب أن يعلم بأن الآخر هو كائن إنساني والحال أنه لا يرى في ذاته لأول وهلة، سوى هيئة حيوان. ومن أجل أن يعرف بأن هذه الهيئة تكشف عن واقعة إنسانية، فيجب أن يعرف بأن الآخر هو أيضًا يريد أن يعترف به أيضا، وأنه مستعد كذلك للمجازفة، ولإبطال حياته الحيوانية في صراع من أجل الاعتراف بكينونته الإنسانية -من أجل - الذات. يلزمه إذن أن يتحدى الآخر، وأن يجبره على الانخراط في صراع مجيد من أجل الموت، وإذ يقوم بفعل ذلك من أجل ألا يغدو مقتولاً، فإنه مجبر على قتل الآخر. إن الصراع من أجل الاعتراف وفق هذه الشروط لا يمكن -إذن- أن ينتهي إلا بموت أحد العدوين، أو بموتهما معا في الآن ذاته] لكن فعل الإثبات بواسطة الموت يبطل الحقيقة [أو الواقعة الموضوعية المنكشفة] التي من المفروض إبرازها، ومن خلال هذا أيضا، فإنه يبطل كذلك اليقين الذاتي لعين الذات بما هي كذلك. لأنه إذا كانت الحياة الحيوانية أيضًا هي الوضعية الطبيعية للوعي، أي الاستقلال المجرد عن السلبية- السالبة المطلقة، فإن الموت هو السلب الطبيعي للوعي، يعني السلب المجرد عن الاستقلال؛ إن السلب إذن، هو الذي يستمر في تجرده عن الدلالة التي يقتضيها الاعتراف [يعني أنه إذا ما هلك العدوان معًا في العراك، فإن "الوعي" يبطل تمامًا؛ لأن الإنسان ليس إلا جثة هامدة بعد موته. وإذا ما ظل أحد العدوين حيًا بينما تمكن من قتل العدو الآخر، فإنه لا يستطيع قط أن ينال اعتراف الهالك؛ فالمهزوم الذي فارق الحياة لا يعترف قط بنصر المنتصر. فاليقين الذي يحوزه المنتصر عن كينونته وقيمته يظل إذن ذاتيًا محضًا، ولا يكتسب بالتالي "الحقيقة".] من خلال الموت يتأسس حقًا، اليقين الذاتي جراء كونهما معًا جازفا بحياتيهما، وأن كلاً منهما استهان به في ذاته وفي الآخر. لكن هذا اليقين لا يتأتى

بالنسبة للذين يصمدان في هذا العراك فمن خلال الموت، فإنهما يبطلان وعيهما العارض في هذا الكيان الغريب الذي هو الوجود الطبيعي، يعني إنهما يعدمان نفسيهما. [لأن الإنسان ليس واقعيًا، إلا بقدر ما يعيش داخل عالم طبيعي. وهذا العالم هو بالنسبة له حقًا "غريب"؛ ويلزمه أن يبطله، ويغيره، ويتعارك من أجل أن يحقق. (وجوده) ولكن الإنسان، من غير هذا العالم، وخارجه، ليس شيئًا يذكر.] إنهما أضحيا منعدمين بما هما عدوان لدودان يود كل منهما أن يوجد- من أجل - ذاته [أي بوعي واستقلالية عن بقية العالم.] لكن بواسطة هذا بالذات يختفي، عن لعبة التنوع، العنصر المؤسس الجوهري، والمقصود فعل الانقسام إلى مواقف متطرفة للتحديدات المتناقضة. أما الحد الوسط فيستحيل إلى وحدة ميتة، تتشكل من نقط متطرفة ميتة، إنها توجد فقط ككائنات معطاة وليست متناقضة [يناقض بعضها البعض، داخل صراع كل منهما من أجل القضاء على الآخر وإثبات ذاته مقابل ذلك]. فهما لا يتعاطيان معًا بطريقة متبادلة، وبالمقابل فلا يلتقي الواحد منهما الآخر بواسطة الوعي. بل على العكس فهما لا يقومان إلا بتحرير نفسيهما بطريقة لا مبالية، كما لو أنهما شيئان. [لأن الهالك ليس سوى شيء لا واعٍ، بحيث إن الحي يغض الطرف عنه بطريقة لا مبالية، ما دام أنه لا يستطيع أن يتوقع منه أي شيء. أن تصرفهما القاتل هو السلب المجرد. إنه ليس سلبًا [متحققًا] عبر الوعي، الذي يسلب بطريقة ترعى وتحافظ على الكيان المسلوب، ومن خلال هذا نفسه يستمر وجود المسلوب [وهذا "الإبطال" "ديالكتيكي". والإبطال من الناحية الجدلية يعني الإبطال مع الاحتفاظ بالمسلوب الذي أضحى ساميًا داخل وعبر هذا الإبطال المحافظ، أو هذا الاحتفاظ المبطل.والكيان المسلوب جدليًا ثم إلغاء مظهر كيانه الطبيعي المعطى "المباشر" والعرضي (فهو خالٍ من المعنى) لكنه احتفظ بما هو جوهري فيه، (وما يتضمنه من دلالة)، وبما أنه أضحى موسطا médiatisée بواسطة السلب، فإنه غدا ساميًا أو بالغًا نمط وجود أكثر فهمًا، وقابلاً للفهم من حقيقته المباشرة والخالصة والمعطاة بشكل وضعي وثابت، والتي ليست هي نتيجة لفعل خالق، أي سالب للمعطى. إذن فليست هناك جدوى من صراع الإنسان وقتاله دون وجود عدو يجب أن يبطله "ديالكتيكيا"، يعني أنه يجب أن يحافظ على حياته ووعيه، وأن لا يقوض سوى

استقلاليته فقط. فلا يجب عليه أن يبطله إلا باعتباره غريمه ومضادًا له. بغبارة أخرى يجب أن يستعبده].

فما يتأسس من أجل الوعي- بالذات داخل تجربة هذا [الصراع المميت]، هو كون الحياة- الحيوانية، هي أشد جوهرية أيضًا من الوعي الخالص بالذات. فداخل الوعي- بالذات المباشرة [أي داخل الإنسان "الأول" الذي لم يصر بعد "موسطًا" بواسطة الصلة مع الآخر التي يخلقها الصراع]، فإن الأنا المجرد، أو المتوحد [للإنسان المنعزل] هو الموضوع المشيأ المطلق. لكن هذا الموضوع المشيأ أي الأنا بالنسبة لنا [أي بالنسبة لمؤلف وقارئ هذه السطور، اللذين يريان الإنسان كما هو مؤسس بطريقة حاسمة في نهاية التاريخ بواسطة التفاعل الاجتماعي التام] هو التوسط المطلق médiation absolue، وعنصره المؤسس الجوهري هو الاستقلال الذي يثبته.. [أي إن الإنسان الواقعي والحقيقي هو نتيجة هذا التفاعل مع الغير؛ فأناه والفكرة التي يكونها عن نفسه هما "توسطيتان" بواسطة الاعتراف الذي حازه باستخدام فعله، أما استقلاله الحقيقي فهو ما حصله في الواقعة الاجتماعية بواسطة قوة هذا الفعل]. إن انحلال هذه الوحدة البسيطة- أو اللامنقسمة [التي هي الأنا المنعزلة] هو نتيجة التجربة الأولى [التي يكونها الإنسان أثناء معركته "الأولى" المميتة] خلال هذه التجربة يطرح وعين: وعي خالص- بالذات [أو "مجرد"، شكل "تجرده عن حياته الحيوانية من خلال خطر الصراع: -الوعي المنتصر] ووعي [هو في الواقع جثة حية: -المنهزم المحتفظ به] يوجد لا من أجل ذاته حقًا، وإنما من أجل وعي آخر [أي من أجل وعي المنتصر]، يعني أنه يوجد بوصفه وعيًا موجودًا – ككائن- معطى، أو بعبارة أخرى بوصفه وعيا يوجد على هيئة التشيؤ الملموسة. إن العنصرين المؤسسين جوهريان:- فهما للوهلة الأولى معطيان غير متساويين يناقضان بعضهما، وإن تفكرهما داخل الوحدة لم ينتج بعد [عن تصرفهما]، إنهما يوجدان كهيئتين- للوعي، ملموستين متعارضتين، فالأولى منهما هو الوعي المستقل، بالنسبة لها فإن الكائن من أجل الذات هو الواقعة الجوهرية. أما الأخرى فهو الوعي الخاضع،

بالنسبة لها فإن الواقعة الجوهرية هي الحياة الحيوانية، أي إن الكائن معطى من أجل كيان آخر. فالأولى والسيد والأخرى والعبد [وهذا العبد هو العدو المنهزم، الذي لم يذهب إلى أقصى حد أثناء مخاطرته بحياته، والذي لم يقتبس مبدأ الأسياد: النصر أو الموت، إنه تقبل الحياة المرتهنة بآخر، إذن فهو يخضع لهذا الآخر فقد فضل العبودية على الموت، ولهذا فإنه يعيش العبودية ببقائه في الحياة].

إن السيد هو الوعي موجودًا من أجل ذاته، فهو ليس قط المفهوم [المجرد] للوعي. ولكنه وعي [واقعي] موجود من أجل ذاته، قد غدا موسطًا médiatisé مع ذاته يتوسطه وعي آخر. والمراد بواسطة وعي كما هو منتمٍ إلى واقعته الجوهرية في كونه مركبًا بالكائن المعطى، أي بالشيئية بما هي كذلك [وهذا "الوعي" هو العبد الذي لا يشكل مع عالم الأشياء الطبيعي في التصاقه بحياته الحيوانية، سوى كيان واحد، فبامتناعه عن المخاطرة بحياته في صراع مجيد حقًا، فإنه لا يسمو قط على الحيوان. وهو إذن يتصور نفسه مثله، ووفق هذا أيضًا يتصوره سيده. لكن العبد، من جهته، يعترف بالسيد وبكرامته وواقعته الإنسانية، ويتصرف بالتالي وفق ذلك. إن "يقين" السيد ليس هو إذن محض ذاتي و"مباشر"، بل إنه مُمَوضَع ومُوَسطا باعتراف الآخر بالعبد. فبينما يظل العبد كائنًا "مباشرًا"، طبيعيًا، "بهيميا"، فإن السيد بصراعه قد غدا إنسانيًا، "مُوَسطا وبالتالي فتصرفه هو أيضًا "موسط" أو إنساني، في مواجهة الأشياء بما هي تدل على بشر آخرين، وهؤلاء الآخرون ليسوا بالنسبة له سوى عبيد]. إن السيد يستند إلى العنصرين المؤسسين التاليين: إلى شيء بوصفه كذلك، أي إلى الموضوع المشيأ للرغبة، هذا من جهة ومن جهة أخرى فهو يستند إلى الوعي الذي تعد الشيئية بالنسبة له هي الكيان الجوهري [أي إلى العبد الذي يلتحم بالأشياء التي يخضع لها وذلك برفضه للمخاطرة بحياته. إن السيد على النقيض من ذلك، لا يرى في هذه الأشياء سوى مجرد وسيلة لإشباع رغبته، ومن ثمة فهو يقوضها مشبعًا رغبته]. ثمة معطيان: أولهما أن السيد باعتباره مفهومًا للوعي- بالذات، فهو العلاقة المباشرة للكينونة- من أجل - الذات. وثانيهما أنه يوجد الآن [يعني بعد انتصاره على العبد] وفي

ذات الآن فهو موسط، أي هو كينونة من أجل الذات الذي لا يوجد من أجل ذاته إلا بواسطة كيان آخر، [ما دام أن السيد ليس سيدًا إلا بواسطة حدث امتلاكه لعبد يعترف به كسيد] فالسيد يستند أولاً بطريقة مباشرة إلى الاثنين [يعني إلى الشيء وإلى العبد]، وثانيًا فهو يستند بطريقة توسطية إلى كل منهما بواسطة الآخر. فالسيد بطريقة توسطية يستند إلى العبد، والمقصود بواسطة الكائن المعطى المستقل. ولهذا فالعبد مرتبط بهذا الكائن المعطى بالضبط. وهذا الكائن المعطى هو قيده الذي لا يستطيع أن يقوم بتجريده داخل الصراع، حيث ينكشف- بسبب ذلك- بوصفه خاضعًا، وبوصفه مستمدًا استقلاليته داخل الشيئية. أما السيد فعلى العكس، هو القوة التي تسود على هذه الشيئية لأنه انكشف داخل الصراع بحيث إن هذا الكائن المعطى لا قيمة له بالنسبة إليه سوى ككيان- سلبي. فالموجود المعطى هو أن السيد هو القوة التي تسود على هذا الكائن- المعطى، وإن هذا الكائن المعطى هو القوة التي تسود على الآخر [أي على العبد] فقد حاز السيد- في هذا القياس [الواقعي أو الفعال] – على هذا الآخر الخاضع لسيطرته. وبالمثل فالسيد يستند بطريقة- موسطة إلى الشيء أي عبر العبد أما العبد باعتباره وعيًا بذاته كما هو كذلك، فيستند هو الآخر إلى الشيء بطريقة سلبية أو سالبة Négatrice مبطلاً إياه [جدليًا] لكن الشيء بالنسبة له- هو في ذات الوقت مستقل. وبسبب هذا فإنه لا يستطيع بفعل سلبه أن يصل غاية الشيء إلى حد التعديم [التام للشيء، كما فعل السيد الذي "استهلكه"]. أي إنه لم يقم سوى بتحويله من خلال العمل [فقد هيأه للاستهلاك ولكنه لا يستهلكه بنفسه] بالنسبة للسيد فعلى العكس من ذلك، فالصلة المباشرة [بالشيء] تتأسس عبر هذا التوسط [يعني عبر عمل العبد الذي يحول الشيء الطبيعي، "المادة الأولية" بغرض استهلاكها من طرف السيد، بما هو النفي الخالص للموضوع- المشيأ، أي بما أنه مستمتع [فالجهد مبذول كله من طرف العبد، وأن السيد لا يني مستمتعًا بالشيء الذي أعده العبد لأجله، وهو يسلبه ويتلفه " باستهلاكه له" (على سبيل المثال: فهو يأكل طعامًا مهيأ تمامًا)]. فما لا تفلح فيه الرغبة [أي

الإنسان المنعزل عن الصراع، والذي يوجد منفردًا مع الطبيعة، بحيث إن الرغبات محمولة مباشرة على هذه الطبيعة] يفلح فيه السيد [حيث إن الرغبات تحمل على الأشياء المتحولة بواسطة العبد]. إن السيد يفلح في بلوغ قمة الشيء، ويحقق إشباعه داخل المتعة [إذن فبفضل عمل الآخر العبد، وحده يكون السيد حرًا إزاء الطبيعة، وبالتالي فهو راضٍ بذاته. ولكنه ليس سيدًا للعبد إلا لأنه قد تحرر قبل ذلك عن ومن طبيعته بالمخاطرة بحياته داخل صراع مجيد حقًا، وبما أنه كذلك فلا يحتفظ بشيء "طبيعي"]. إن الرغبة لن تفلح قط بسبب استقلالية الشيء. أما السيد الذي وضع العبد يدخل ما بين الشيء وذاته عينها. فعلى العكس فهو مستمتع بذلك بطريقة خالصة، أما بالنسبة لهيئة استقلال الشيء، فهو يتركها للعبد الذي يحول الشيء بواسطة العمل.

داخل هذين العنصرين – المؤسسين، يتأسس بالنسبة للسيد حدث كونه معترفًا به من طرف وعي آخر، لأن هذا الأخير يعرض في هذين العنصرين المؤسسين ككيان غير جوهري: فهو غير جوهري داخل فعل الاشتغال بالشيء من جهة، ومن جهة أخرى داخل التبعية حيث يوجد في مواجهة وجود معين، وفي كلتا الحالتين فهذا الوعي [الخاضع] لا يقدر أن يصبح سيد الكائن- المعطى، وأن يبلغ السلب المطلق. وفي هذا إذن يعطى العنصر المؤسس لفعل الاعتراف الذي يقوم في كون الوعي الآخر يبطل ذاته باعتباره كائنًا من أجل ذاته، ويجعل من ذاته نفسها ما يقوم به الوعي الآخر تجاه نفسه، [أي إن السيد ليس هو وحده الذي يرى في الآخر عبده، فهذا الآخر يعتبر نفسه هو أيضًا عبدًا] والعنصر الآخر المؤسس لفعل الاعتراف هو أيضًا متضمن في أول سند Apport معتبر؛ وهذا العنصر الآخر هو حدث كون فعالية الوعي الثاني [يعني الوعي المستعبَد] هي فعالية خاصة للوعي الأول [أي فعالية السيد]. لأن كل ما يقوم به العبد، هو بمعنى الكلمة، فعالية السيد [مادام العبد لا يشتغل إلا من أجل السيد، من أجل إشباع رغبات السيد وليس رغباته الخاصة. فرغبة السيد هي التي تتصرف داخل وبواسطة العبد]. فالكينونة من أجل الذات هي وحدها التي تكون الواقعة

الجوهرية بالنسبة للسيد. إنها القوة السالبة أو السلبية الخالصة، التي يغدو الشيء بالنسبة لها عدمًا، وهي بالتالي الفعالية الجوهرية الخالصة داخل علاقة السيد والعبد. أما العبد فعلى العكس من ذلك، ليس قط فعالية خالصة، ولكنه فعالية غير جوهرية والحال أنه من أجل أن يكون هناك اعتراف أصيل، فيجب أن يكون هناك أيضًا عنصر ثالث- مؤسس يقوم على ما يلي؛ فعلى السيد أن يعمل إزاء نفسه عينها ما قام بعمله إزاء الآخر، وأن العبد عليه أن يعمل إزاء الآخر ما قام به إزاء نفسه عينها. إنه إذن اعتراف غير متساوٍ ومن طرف واحد unilaterale تولد عن هذه الصلة ما بين السيد والعبد. [لأن السيد إذا ما عامل الآخر باستعباد، فإنه لا يعامل ذاته بعبودية، وإذا ما عامل العبد الآخر كسيد، فإنه لا يعامل ذاته كسيد. فالعبد لا يخاطر بحياته أما السيد فهو بطال oisif.

إن الصلة ما بين السيد والعبد، ليست إذن اعترافًا بالمعنى الحق للكلمة. من أجل الإطلاع على ذلك، فلنحلل الصلة من وجهة نظر السيد. إن السيد ليس وحده من يعتبر نفسه كسيد، فالعبد يعتبره بدوره سيدًا، إنه إذن معترف بواقعته وبكرامته الإنسانية. لكن هذا الاعتراف هو من طرف واحد فقط لأن السيد لا يعترف بدوره بواقعة وكرامة العبد الإنسانية إنه إذن معترف به من خلال شخص يمتنع هو عن الاعتراف به. وهنا يكمن انعدام الرضى، و مأساة وضعيته. فالسيد خاض صراعا وخاطر بحياته من أجل الاعتراف، لكنه لم يحصل سوى على اعتراف لا قيمة له، بالنسبة له، لأنه لا يمكن أن يرضى إلا بأن يكون الطرف الذي اعترف به جديرًا بأن يعترف به.

إن تصرف السيد يغدو إذن واقعًا في مأزق وجودي فمن جهة فإن السيد ليس سيدا إلا لأن رغبته لم تحمل على شيء ما، وإنما حملت على رغبة أخرى، وهي بدورها رغبة اعتراف، ومن جهة أخرى فبما أن السيد قد صار سيدًا فإنه من اللازم أن يكون معترفًا به، وإنه لن يغدو معترفًا به كسيد إلا بجعله الآخر عبدًا له. لكن العبد بالنسبة له حيوان أو شيء ما إذن فقد نال اعترافه بواسطة شيء ما، وهكذا فإن رغبته قد قامت في نهاية التقدير على شيء ما، وليس كما بدا له الأمر في

البداية- على رغبة (إنسانية). إن السيد قد سلك طريقًا مضللاً. فبعد الصراع الذي جعل منه سيدًا، فإنه لم يصر ما كان يتوخى أن يصيره بإصراره على هذا الصراع: أي إن يصير إنسانًا معترفًا به من طرف إنسان آخر. إذن فإذا كان الإنسان لا يرضى إلا بالاعتراف فإن الإنسان الذي يتعرف كعبد لن يصير معترفًا به قط. ومادام الإنسان –في البداية- إما أن يكون سيدًا أو عبدًا، فإن الإنسان الراضي (المشبع) satisfait سيصير بالضرورة عبدا؛ أو بالأحرى، فإن من كان عبدا ومن جرب العبودية، هو من أبطل ديالكتيكيا عبوديته. في واقع الحال:].

وهكذا فإن الوعي غير الجوهري أو [الدنيء] هو بالنسبة للسيد- الموضوع المشيأ الذي يؤسس حقيقة [أو الواقعة المنكشفة] اليقين الذاتي الذي حازه عن ذاته عينها [ما دام لا يستطيع معرفة أن يكون سيدًا إلا من خلال عمله على أن يعترف به كسيد بواسطة العبد] لكن من البديهي أن هذا الموضوع- المشيأ لا يحيل إلى مفهومه.

فحيثما أن السيد قد تحقق اكتماله، فإنه قد تشكل بالنسبة له شيء آخر غير الوعي المستقل [ما دام أنه ماثل أمام العبد] إنه ليس قط وعيًا مستقلاً، ولكن بالأحرى هو عكس ذلك وعي خاضع، يوجد من أجله، إنه ليس إذن متيقنًا ذاتيًا من الكائن من –أجل - ذاته كحقيقة أو [كواقعة موضوعية منكشفة] فحقيقته على العكس من ذلك هي وعي غير جوهري؛ وفعالية ليست جوهرية لهذا الأخير [أي إن حقيقة السيد هي العبد؛ وكذا عمله. وفي واقع الحال فإن الآخرين لا يعترفون بالسيد بوصفه سيدًا. إلا لامتلاكه لعبد ما؛ وأن حياة السيد تقوم على حدث استهلاك منتجات العمل البخس المسخر، والعيش منْ وبواسطة هذا العمل].

وبالتالي فإن حقيقة الوعي المستقل هي الوعي الذي هذا الأخير يظهر، حقًا في أول الأمر كوعي خارج ذاته وليس باعتباره حقيقة وعي بالذات، [ما دام العبد يعترف بالكرامة الإنسانية، ليس في ذاتها، وإنما في السيد الذي يخضع له

وجوده عينه] لكن في ذات الأمر الذي تبرز فيه السيادة بأن حقيقتها الأساسية هي صورة مقلوبة وزائفة لما تتوخى أن تكونه، فإن العبودية هي أيضًا- وهذا ما يمكننا افتراضه- تصير داخل اكتمالها، عكس ما تكونه بطريقة مباشرة.

وبقدر ما أن العبودية وعي منكفئ في ذاته فإنها ستنغرز داخل ذاتها وستنقلب على ذاتِها وستقلد طريقة ستمكنها من أن تصير مستقلة حقًا.

[إن الإنسان الكامل، الحر كلية، المقتنع بصفة نهائية وتامة بما يكونه، الإنسان الذي يتحقق ويكتمل داخل وعبر هذا الاقتناع، يغدو هو العبد الذي أبطل "عبوديته". إذا كانت السيادة البطالة oisive هي المأزق، فإن العبودية المبادرة على العكس هي مصدر كل تقدم إنساني، اجتماعي وتاريخي. إن التاريخ هو تاريخ العبد العامل، من أجل رؤية ذلك، فإنه يكفي التمعن في الصلة ما بين السيد والعبد (أي إن النتيجة الأولى، لأول اتصال إنساني، اجتماعي وتاريخي) ليس قط من جهة نظر السيد، بل من جهة نظر العبد].

لقد رأينا فقط ما تكونه العبودية داخل علاقة السيادة. لكن العبودية هي بدورها وعي بالذات. يجب إذن أن نعتبر ما هي عليه الآن.

في أول الأمر، فإن السيد هو من يكون الواقعة "الجوهرية" بالنسبة للعبودية. إن الوعي المستقل الموجود لأجل ذاته، هو بالنسبة لها الحقيقة [أو الواقعة المنكشفة] التي هي مع ذلك من أجلها، لم توجد (لم تتحقق) فيها بعد. [فالعبد يخضع للسيد، إنه يقدر ويعترف إذن بقيمة، وواقعة "استقلالية" الحرية الإنسانية فقط فهو لا يجدها متحققة في ذاته نفسها، إنه لا يجدها إلا داخل الآخر، وهنا يكمن امتيازه فالسيد لا يستطيع أن يعترف بمن اعترف به، إنه يقع في المأزق. أما العبد فعلى العكس يعترف منذ البداية بالآخر (السيد).فما يحتاجه إذن هو أن يقف ضده، ليجعله معترفًا به من أجل بناء الاعتراف المتبادل والمشترك الذي هو وحده قادر على تحقيق وإشباع الإنسان بصفة تامة ونهائية. ولكي يغدو كذلك حقًا، فإن العبد يجب أن يمتنع عن أن يكون عبدًا: يجب أن يتعالى، وأن "يبطل ذاته" بما هو عبد.

لكن إذا لم تكن للسيد أية رغبة- وأية إمكانية- في أن "يبطل ذاته" بما هو سيد (مادام هذا الأمر بالنسبة له يعني أن يصير عبدا)، فإن للعبد المصلحة كلها في أن يكف عن أن يكون عبدًا. بالإضافة إلى هذا فإن تجربة هذا الصراع ذاته التي جعلت منه عبدًا، قد هيأته ليكون مستعدًا لفعل الإبطال- الذاتي، لسلب ذاته، وأناه المعطى الذي هو "أنا" رقي مستعبد.

من المؤكد في بداية الأمر أن العبد الذي يلتحم بذاته المعطاة (الدونية) لا يمتلك في ذاته هذه "السلبية". إنه لا يراها إلا في السيد، الذي حقق "السلبية- السالبة" المحضة بتعريض حياته للخطر داخل الصراع من أجل الاعتراف. مع ذلك ففي العبودية نفسها في الواقع، يكمن حقيقة [أو الواقعة المنكشفة] السلبية السالبة الخالصة وحقيقة الكائن- من أجل - ذاته لأنها خلقت في نفسها تجربة هذه الواقعة – الجوهرية. والمقصود أن هذا الوعي الدوني قد اعتراه الخوف ليس من هذا أو ذاك، وليس مع ذلك في هذا الوقت أو وقت آخر، ولكنه خوف من أجل "واقعته- الجوهرية" الخاصة بأكملها. لأنه برهن على قلق موت السيد المطلق ففي هذا القلق، كان الوعي الدني متهالكا في الباطن، فقد أصابه الهلع تمامًا، وكل ما هو ثابت وصلب قد تعرض للانهيار. والحال أن هذه الحركة الديالكتيكية الكونية المحضة وهذا الذوبان المطلق لكل هيئة صلبة هي "الواقعة- الجوهرية البسيطة –أو- indivise" لوعي- الذات، السلبية- السالبة المطلقة، الكائن من أجل – ذاته المحض. وهذا الكائن- أجل ذاته يوجد هكذا داخل هذا الوعي الدني [السيد متحصن داخل سيادته إنه لا يستطيع أن يتجاوز، أن يغير، وأن يتقدم. يلزمه أن ينتصر وأن يصير سيدًا أو أن يتماسك أو أن يكون رابط الجأش- أو أن يموت، فهو يمكن أن يقتل، ولكن لا يمكن تغييره أو تهديبه. لقد عرض حياته للخطر من أجل أن يكون سيدًا إذن فالسيادة بالنسبة له هي القيمة السامية المعطاة التي لا يقدر أن يتخطاها. أما العبد فعلى النقيض من ذلك لا يرغب في أن يصبح عبدًا، لقد صار كذلك لأنه لم يرغب في أن يعرض حياته للخطر ليصير سيدًا لقد "فهم" وهو مغمور برعب قاتل (دون أن يقيم أي اعتبار)

بأن الشرط المعطى، الثابت والمكين الذي سيغدو هو ذلك المتعلق بالسيد، لا يمكن أن يستنفذ الوجود الإنساني. إنه لا يرغب في التضامن مع شرط السيد، كما لم يرغب قط في أن يتضامن مع شرطه العبودي. ليس هناك شيء ثابت فيه، فهو مستعد للتغير؛ فهو حتى داخل كينونته نفسها، تغير، تعال، تحول و "تربية"، أنه صيرورة تاريخية بدءًا من أصله، وداخل ماهيته، وفي وجوده نفسه. فهو من جهة، لا يتضامن مع ما يكونه؛ ويرغب في أن يتعالى عبر سلب حالته المعطاة. ومن جهة أخرى فإن له مثالاً إيجابيًا يتوخى بلوغه: مثال استقلالية الكينونة – من أجل – الذات، الذي يجده في أصل عبوديته نفسه، حالاً داخل السيد] وهذا العنصر المؤسس للكينونة –من أجل – الذات موجود هو أيضًا بالنسبة للوعي العبدي. لأن الكينونة– من أجل – الذات هي بالنسبة له موضوعه – المشيأ. موضوع يعرف أن يكون برانيًا، مناقض له ويطمح في تملكه. والعبد يعرف ما يكون الوجود الحر، ويعرف أيضًا بأنه ليس كذلك (حرًا)، وأنه يرغب في أن يصيره. وإذا كانت تجربة الصراع وعواقبه قد هيأت العبد للتعالي، والتقدم، والتاريخ، فإن حياة العبودية المنشغلة بخدمة السيد تحقق هذا الاستعداد]. وفضلاً عن ذلك فالوعي العبدي ليس هو فقط هذا التحلل الكوني [لكل ما هو ثابت، مكين ومعطى] بما هو كذلك: إنه يتمم داخل خدمة السيد ذلك التحليل بطريقة واقعية –موضوعيًا– [أي ملموسة]. ففي الخدمة [في الشغل الشاق المبذول لخدمة السيد] يبطل الوعي العبدي [جدليًا] ارتباطه بالوجود الطبيعي في كل العناصر– المؤسسة المخصوصة و–المعزولة؛ ويلغي هذا الوجود بالعمل.

[السيد يجبر العبد على العمل، والعبد يصير وهو يشتغل– سيدًا للطبيعة. والحال أنه لم يصر عبدًا "للسيد، إلا لأنه – منذ الوهلة الأولى – كان عبدًا للطبيعة، بالتحامه فيها، وبخضوعه لقوانينها عبر قبوله لغريزة الحفاظ. حين يصير العبد سيدًا للطبيعة من خلال الشغل، فإنه يتحرر إذن من طبيعته الخاصة، ومن غريزته الخاصة التي تربطه بالطبيعة، والتي تجعل منه مبدأ للسيد وبتحرر العبد من الطبيعة، فإن العمل إذن يحرره أيضًا من ذاته عينها، ومن طبيعته العبدية: إنه يحرره

من السيد. فداخل العالم الطبيعي، المعطى، الفظ، فإن العبد هو عبد السيد. وداخل العالم التقني، المتحول بواسطة عمله، فإنه يسود- أو على الأقل سيسود يومًا ما- وهو سيد مطلق. وهذه السيادة المتولدة عن العمل، وعن التغير التقدمي للعالم المعطى، والإنسان المعطى داخل هذا العالم، ستصير شيئًا آخر غير السيادة "المباشرة" للسيد. إن المستقبل والتاريخ ينتميان إذن، ليس للسيد المحارب، الذي إما أن يكون وإما أن يبقى متماسكًا إلى ما لانهاية في هويته منسجمًا مع نفسه بل للعبد العامل. فهذا العبد، وهو يحول العالم بواسطة عمله، يعلى ما كان قد تعين في ذاته من خلال هذا المعطى؛ إذن فهو يتجاوز، وهو يتجاوز أيضًا السيد الذي يرتبط بالمعطى الذي يتركه سالما- غير عامل-. إذا كان رعب الموت بالنسبة للعبد الذي يحل في شخصية السيد المحارب هو الشرط المعبر لا عن التقدم التاريخي، فإن عمل العبد وحده هو الذي يحققه ويكمله.]

غير أن الشعور بالقوة العظمى الذي اختبره العبد بما هو كذلك، داخل الصراع، والذي اختبره أيضًا في خصوصيات خدمة السيد الذي يهابه، لا يزال بعد، سوى التحلل الفعلي في الذات [يدون هذا الشعور بالقوة أي بدون قلق، ودون رعب مستلهم بواسطة السيد، فإن الإنسان لن يصير أبدًا عبدًا، ولا يستطيع بالتالي بلوغ الكمال النهائي أبدًا. لكن هذا الشرط "في ذاته" أي الواقعي والضروري موضوعيا، لا يكفي قط. فالكمال (الذي هو دائمًا واعٍ بذاته عينها) لا يمكن بلوغه إلا داخل وبواسطة العمل. لأنه ليس إلا داخل وبواسطة العمل يتمكن الإنسان من أن يحوز وعيا بالدلالة، بالقيمة، وبضرورة التجربة التي يقوم بها وهو خائف من السلطة المطلقة، التي تحل- بالنسبة له- داخل السيد. فليس سوى بعد اشتغاله لأجل السيد، يتمكن من فهم ضرورة الصراع بين السيد والعبد، وقيمة المخاطرة والرعب التي تلازمه] وهكذا فمهما كان الرعب المستوحى من طرف السيد هو بداية الحكمة، يمكن أن نقول فقط بأنه داخل الرعب يوجد وعي من أجل ذاته- عينها، لكنه ليس بعد كينونة – من أجل – الذات. [داخل الرعب القاتل، يستمد الإنسان الوعي من واقعه، من القيمة التي

هي بالنسبة له مجرد حدث للحياة؛ ولهذا وحده يرد الاعتبار " لجدية" الوجود. لكنه لا يستمد بعد وعيًا باستقلاليته، وقيمة و "جدية" حريته وكرامته الإنسانية. لكن الوعي يعود إلى نفسه بواسطة العمل. يبدو حقًا أن مظهر الصلة غير الجوهرية بالشيء هو الذي يمتنع عن الوعي العبدي [داخل الشغل، أي] داخل العنصر –المؤسس، الذي يحيل في ذاته إلى الرغبة داخل وعي السيد، إنه يبدو كذلك لأن الشيء داخل هذا العنصر- يحتفظ باستقلاليته. [يبدو أن العبد في وعبر العمل يخضع للطبيعة، للشيء، "للمادة الأولية"، بينما السيد، الذي يرضى باستهلاك الشيء الذي أعده العبد ويستمتع به، هو حر تمامًا إزاء (الشيء) لكنه في الواقع ليس من ذلك في شيء.] من المؤكد أن رغبة [السيد] قد تحتفظ بفعل سلب خالص للموضوع [باستهلاكه] كما احتفظت من خلال ذلك نفسه بالشعور بالذات وكرامته غير المشوبة [المبرهن عليها داخل المتعة]. لكن أليس هذا الرضى- لنفس السبب- مجرد إغماء évanouissement، لأنه يفتقد المظهر الموضوعي –أو- المشيأ، أي الهيأة الثابتة (الراسخة) [إن السيد الذي لا يعمل، لا ينتج شيئًا راسخًا خارج ذاته إنه فقط يبدد إنتاجات عمل العبد، أما استمتاعه وإشباعه فيظلان ذاتيين خالصين، وهما لا يعنيان سواه، ولا يتم الاعتراف بهما إلا من خلاله؛ فليس لهما "حقيقة" وواقعة موضوعية متجلية للجميع وهكذا فإن هذا " الاستهلاك" وهذا "الاستمتاع" البطال الناتج عن "الإشباع" المباشر للرغبة، يمكنه أن يمنح، على الأكثر، بعض الملذات للإنسان ولكنه لن يمنحه قط الإشباع التام والنهائي] أما العمل فهو العكس من ذلك رغبة مقموعة refoulé، إغماء موقوف أو بعبارة أخرى فهو يكون ويربي. [العمل يحول العالم ويمدن ويربي الإنسان والإنسان الذي يرغب – أو يلزمه أن يعمل، يجب أن يقمع غريزته التي تدفعه إلى "استهلاك" الموضوع الخام مباشرة. أما العبد فلا يقدر ان يشتغل لأجل السيد، أي لأجل آخر غير ذاته، إلا بقمع رغباته الخاصة. إنه إذن يتعالى بالعمل أو بالأحرى فإنه يربي ويهذب ويسمو بغرائزه وهو يقمعها ومن جهة أخرى، فهو لا يبدد الشيء كمعطى إنه يؤجل تقويض الشيء فيقوم أولاً بتحويله

بواسطة العمل؛ فيعده لأجل الاستهلاك أي إنه يصوغه. فهو بالشغل يحول الأشياء كما يحول ذاته في الوقت نفسه: إنه يصوغ الأشياء والعالم بتحويل وتربية ذاته -عينها- فهو يربي ذاته، ويكونها، بتحويل الأشياء والعالم]. وهكذا فإن الصلة السلبية أو السالبة بالموضوع المشيأ تتشكل كهيئة لهذا الموضوع، وككيان دام، لأن للموضوع المشيأ بالنسبة للعامل استقلاله. في ذات الوقت فإن هذا الحد الوسط السلبي أو السالب أي النشاطية المكونة [للعمل]، هو الخاصية المنعزلة أو كينونة الوعي -من أجل - الذات الخالصة، وهذه الكينونة من أجل الذات تتسرب الآن، بواسطة العمل- فيما هو خارج الوعي، في عنصر الديمومة. إن الوعي العامل يتوصل من خلال ذلك إلى تأمل الكائن- المعطى - المستقل، وهو يتأمل ذاته نفسها. [إن منتوج العمل هو أثر العامل، وهو تحقيق لمشروعه ولفكرته. إن العامل إذن هو الذي تحقق داخل وعبر هذا المنتوج، وهو بالتالي يتأمل ذاته حين يتأمل المنتوج. والحال أن هذا المنتوج المصنع هو في ذات الوقت "مستقل"، وهو أيضًا "موضوعي" كما هو "مستقل عن الإنسان استقلال الشيء الطبيعي، إذن فإن الانسان يتحقق موضوعيا باعتباره إنسانا، من خلال العمل وحده. فليس إلا بعد إنتاج موضوع مصنع artificiel يصبح الإنسان حقا وبطريقة موضوعية شيئا آخر أسمى من كونه كائنًا طبيعيًا، وانه في هذا الإنتاج الواقعي والموضوعي وحده يستمد حقا وعيه بواقعته الإنسانية الذاتية. إن الإنسان إذن بواسطة العمل كائن فو-طبيعي sur-naturel واقعي وواعٍ بواقعته، فهو بعمله روح "مُجسَّدة" وهو "عالم" تاريخي، إنه التاريخ "الطبيعي".

إذن فالعمل هو الذي "يكون-أو- يربي" الإنسان انطلاقًا من الحيوان. إن الإنسان "المكون-أو- المربى" الإنسان المكتمل والمشبع باكتماله، هو إذن ليس سيدًا بالضرورة، ولكنه عبد؛ أو على الأقل، هو ذاك الذي اجتاز العبودية والحال أنه ليس هناك عبد من دون سيد. إن السيد هو إذن حفاز catalyseur السيرورة التاريخية الإنسوية. إنه لا يشارك بنفسه في هذه السيرورة بفعالية؛ لكن من دونه، ومن دون حضوره، فإن هذه السيرورة لن تغدو ممكنة، لأنه إذا كان تاريخ

الإنسان هو تاريخ عمله، وأن هذا العمل ليس تاريخيًا، اجتماعيًا، إنسانيًا، إلا بشرط قيامه ضد الغريزة أو "الفائدة المباشرة" للعامل، فإن العمل يجب أن ينجز لمصلحة الآخر، كما يجب أن يكون عملاً شاقًا ينشطه رعب الموت. إن العمل والعمل وحده هو الذي يحرر، أي يؤنسن الإنسان (العبد).

فمن جهة، فهذا العمل يخلق عالمًا واقعيًا موضوعيًا، هو عالم ليس طبيعيًا، عالم ثقافي، تاريخي وإنساني. وأنه داخل هذا العالم وحده يعيش الإنسان حياة مختلفة جوهريًا عن الحياة التي يعيشها الحيوان و(الإنسان "البدائي" في حضن الطبيعة). ومن جهة أخرى فإن هذا العمل يعتق العبد من الرعب الذي يربطه بالطبيعة المعطاة، ومن طبيعته الخاصة المفطورة على الحيوانية. إنه من خلال العمل المنجز داخل رعب خدمة السيد، يتحرر العبد من الرعب الذي جعله مسخرًا للسيد]. والحال أن فعل صياغة [الشيء من خلال العمل] ليس له فقط دلالة موجبة تقوم داخل الواقعة التي يستمدها الوعي المسخر بما هو كينونة خالصة من أجل –الذات، مؤسسًا من أجل ذاته في كيان موجود ك -كائن- معطى، [أي إن العمل أيضًا هو شيء آخر غير الفعل الذي يخلق من خلاله الإنسان، عالمًا تقنيًا إنسانيًا بالأساس، والذي هو أيضًا عالم واقعي كالعالم الطبيعي الذي يعيش فيه الحيوان]. ولكن له أيضًا دلالة سلبية -أو- سالبة موجهة ضد العنصر الأول المؤسس للوعي الخادم، أي ضد الرعب. لأنه داخل تشكيل الشيء، فإن السلبية السالبة الخاصة بالوعي، أي كينونته من أجل الذات، لا تتأسس من أجل ذاتها في موضوع مشيأ، [أو في عالم] إلا من خلال واقعة إبطالها [جدليًا] للصيغة المضادة الموجودة ككائن -معطى- [طبيعي]. والحال أن هذا الكيان – السالب الموضوعي -أو- المشيأ هو بالتحديد الواقعة الجوهرية الغريبة التي يهتز أمامها الوعي الخادم. والآن، فإن هذا الوعي على العكس من ذلك، يقوض [من خلال العمل] هذا الكيان – السلبي الغريب. إنه يعرض نفسه بوصفه كيانًا – سالبًا داخل عنصر مصون راسخ؛ كما يتأسس من خلال ذلك من أجل ذاته، فيغدو كيانا -موجودًا- من أجل ذاته. في السيد يكون الكائن من أجل الذات بالنسبة،

للوعي الخادم، كائنًا آخر من أجل الذات، أو بالأحرى فإن الكائن -من أجل - الذات يوجد من أجل ذاته فقط. في القلق يوجد الكائن -من أجل - الذات في ذاته نفسها [سلفًا]. لكن داخل التكوين [من خلال العمل] فإن الكائن -من أجل - الذات يتأسس من أجل ذاته بما هو وجود خالص، ويدرك الوعي من واقع كونه موجودًا بنفسه في ومن أجل الذات. إن الهيئة [الفكرة – المشروع المدركة بالوعي]. من خلال حدث كونها مطروحة خارج [الوعي، وكونها مندمجة من الواقع الموضوعي للعالم بالعمل]، لا تصير بالنسبة للوعي [العامل] كيانا آخر غير ذاتها. لأن هذه الهيئة تحديدا. هي كينونتها - من أجل - الذات المحضة؛ وداخل هذه الهيئة، تتأسس هذه الكينونة -من أجل - الذات، بالنسبة لها في الحقيقة [أو في واقعة موضوعية منكشفة، واعية. فالإنسان الذي يعمل يتعرف داخل العالم المتحول حقًا بالعمل على أثره الخاص: إنه يتعرف على ذاته – عينا، فيرى واقعه الإنساني الخاص، فيكتشف ويكشف للغير الواقعة الموضوعية لإنسانيته، وللفكرة المجردة في البداية، الذاتية المحضة التي يكونها عن نفسه.] إن الوعي [العامل] يغدو إذن -من خلال فعل عثوره ثانية على ذاته بذاته- فهما - أو- إرادة خاصة؛ إنه يصيرها داخل العمل تحديدًا. حيث لا يبدو سوى فهم أو إرادة غريبة. – [إن الإنسان لا يبلغ استقلاله الحق، وحريته الأصلية، إلا بعد اجتيازه للعبودية، إلا بعد تجاوزه قلق الموت بالعمل المنجز لصالح آخر، (الذي يجسد بالنسبة له. هذا القلق). إن العمل المحرر هو إذن بالضرورة والوهلة الأولى، عمل إجباري للعبد الذي يخدم سيدًا جبارًا مستحوذًا على أية سلطة واقعية.] بالنسبة لهذا الانعكاس [للوعي في ذاته – عينها] من الضروري أيضًا أن يتوفر العنصران – المؤسسان [التاليان] أولها ذلك المتعلق بالقلق، و[ثانيهما] ذلك المتعلق بالخدمة بما هي كذلك، وأيضًا بالتكوين- التربوي [بالعمل]. وهما في ذات الآن ضروريان ضرورة كلية. [من جهة] فبدون تهذيب الخدمة والخضوع، فإن الرعب يتوقف داخل مجال الشكل، ويمتنع عن الانتشار في الواقع الموضوعي الواعي للوجود [فليس كافيًا حصول الخوف، حتى لو خصل الخوف من جراء

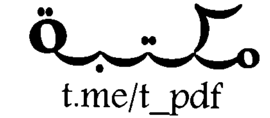
واقعة الموت. بل يلزم العيش من جراء القلق. والحال أن العيش هكذا، إنما يعني خدمة شخص يرهب جانبه، شخص يستلهم ويجسد الرعب، إنها خدمة سيد (واقعي، أي إنساني، أو السيد "المهيب" – الله) وخدمة سيد ما معناه الخضوع إلى قوانينه. بدون هذه الخدمة، فإن القلق لا يستطيع أن يحول قط الوجود، وأن الوجود لا يقدر قط أن يتجاوز الحالة المقلقة الأولية. فبخدمة الآخر، وبالتخورج extériorisant وبالتضامن مع الآخرين يتم التحرر من الرعب المستعبد الذي توحي به فكرة الموت. ومن جهة أخرى فبدون التكوين – التربوي [بالعمل] فإن القلق يظل داخليا -أو- باطنيًا وساكنًا، وأن الوعي لن يتأسس قط من أجل ذاته. [بدون العمل الذي يحول العالم الموضوعي الواقعي. لن يقدر الإنسان أن يغير ذاته نفسها. وحتى إذا تغير فإن تغيره يظل باطنيًا، وذاتيًا محضًا. منكشفًا له وحده، ويظل صامتا فلا يتواصل مع الآخرين. وهذا التغير "الباطني"، يجعله غير متفاهم بهذا العالم الذي لم يتغير، ومع الآخرين الملتحمين مع هذا العالم اللا متغير. فهذا التغير يحول الإنسان – إذن – إلى مخبول أو مجرم، سيتم تعديمه عاجلاً أم أجلاً بواسطة الواقعة الموضوعية الطبيعية والاجتماعية: وحده العمل حين يجعل في النهاية العالم الموضوعي موافقًا للفكرة الذاتية التي تتجاوزه للوهلة الأولى، هو الذي يلغي عنصر الحمق والجريمة الذي يصيب سلوك أي إنسان – المدفوع بالقلق – فيحاول أن يتجاوز العالم المعطى الذي يهابه، والذي يحس فيه بالقلق، فلا يقدر – بالتالي – أن يكون راضيًا (مشبعًا).

لكن إذا كان الوعي يُكَوِّنُ [الشيء بالعمل] دون أن يحس بالقلق الأول المطلق، فإنه ليس سوى حسًا أو إرادة خاصة تافهة، أو مبتذلة. لأن هيئة هذا الوعي أو سلبيته السلبية، ليست هي السلبية السالبة في ذاتها. وبالتالي، فإن فعل تكوينه، لا يمكن أن تمده بالوعي بالذات بما هو واقعة جوهرية. فإذا استبقى الوعي مجرد خوف ما وليس القلق المطلق، فإن الواقعة الجوهرية السلبية أو السالبة تظل كيانًا خارجيًا بالنسبة لذاتها، ولن يكون جوهره (الوعي) الخاص متأثرًا في كل امتداداته بهذه الواقعة – الجوهرية. فكل امتلاءات أو اكتمالات

الوعي الطبيعي المتعلق بهذا الوعي، لم تصر بعد مختلجة، فمازال هذا الوعي منتميًا- في ذاته – إلى الكائن – المعطى – المحدود-. إن الحس – أو- الإرادة الخاصة [der eigene sinn] هي إذن نزوة متحجرة [eigensinn]: [التي يفرضها العمل على المعطى] لا يمكن أن تتأسس – بالنسبة لهذا الوعي، في واقعة – جوهرية. وبالمثل فإن هذه الهيئة – باعتبارها ممتدة على الكيانات – الخاصة – والمنعزلة ليست تكوينا – تربويًا كونيًا، إنها ليست تكوينًا – تربويًا كونيًا، إنها ليست مفهومًا مطلقًا لهذه الهيئة. هي على العكس – مهارة لا تتحكم سوى ببعض الأشياء، وليست قط قوة كلية، وشاملة للواقعة – الجوهرية الموضوعية – أو – المشيأة.

[إن الإنسان، الذي لم يجرب قلق الموت لا يعرف بأن العالم الطبيعي المعطى مكروه وبأنه ينوي قتله، وتعديمه، وأنه غير جدير أساسًا بإرضائه حقًا. فهذا الإنسان يظل إذن، ملتحما مع العالم المعطى بالأساس. إنه يرغب على الأكثر أن "يصلحه" أي أن يغير التفاصيل، وأن يقوم بتغييرات خاصة دون تعديل طباعه الرئيسية. فهذا الإنسان يتصرف بطريقة إصلاحية "مهارية" بل توفيقية، وليس قط بطريقة ثورية حقة. والحال أن العالم المعطى الذي يعيش فيه ينتمي إلى السيد (الإنساني أو الإلهي)، وهو في هذا العالم عبد بالضرورة. إذن ليس الإصلاح هو ما يجعله متحررًا وبالتالي مشبعًا، وإنما الإبطال الجدلي بل لعله الثوري للعالم. والحال أن التحويل الثوري للعالم يفترض السلب سلفًا، عدم الرضى بالعالم المعطى في شموليته وأصل هذا السلب المطلق لا يمكن أن يكون سوى الرعب المطلق، من طرف هذا الذي يهيمن على هذا العالم، أي من قبل سيد هذا العالم. والحال أن السيد الذي يولد رغبة السلب الثورية (بطريقة لا إرادية)، هو سيد العبد. إن الإنسان لا يقدر – إذن – أن يتحرر عن العالم المعطى الذي لن يرضيه إلا إذا كان هذا العالم في عمومه، ممتلكًا بالخصوص لسيد ما (واقعي أو "مهيب الجانب"). والحال أنه بقدر ما يحيا السيد، فإنه هو ذاته مستعبد للعالم الذي هو سيد فيه. وما دام أن السيد لا يعلو بالعالم المعطى إلا بالمجازفة بحياته. فإن موته وحده يحقق

حريته. وبقدر ما يعيش، فإنه لا يبلغ أبدًا الحرية التي تسمو به فوق العالم المعطى. إن السيد لا يستطيع أبدًا الانفصال عن العالم الذي يعيشه، وإذا ما انهار هذا العالم، فإنه بدوره سينهار هالكًا. وحده العبد يستطيع أن يعلو بالعالم المعطى (المسخر للسيد) وهو الذي لن ينهار هالكًا. وحده العبد يستطيع أن يحول العالم الذي رسخ وجوده في العبودية، وأن يخلق عالمًا يشكله بذاته حيث سيغدو حرًا. كما أن العبد لن يتمكن من ذلك إلا بالعمل الإجباري المرغوب المنجز لصالح السيد. من المؤكد أن هذا العمل وحده لا يحقق التحرر. لكن من خلال تحويل العالم بهذا العمل، فإن العبد يغير ذاته عينها، كما يخلق أيضًا، الشروط الموضوعية الجديدة التي تمكنه من استرجاع الصراع التحرري من أجل الاعتراف، الذي رفضه في البداية خوفًا من الموت. وهكذا فإن عمل العبودية في نهاية التقدير ليس إرادة السيد، وإنما تلك الإرادة اللاواعية للعبد، الذي يفوز أخيرًا بذلك، بحيث إن السيد قد فشل حتمًا. إذن فإن الوعي الخاضع، الخادم العبودي في البداية، هو الذي يحقق ويكشف في نهاية الأمر، فكرة الوعي – بالذات المستقلة، والتي هي – أيضًا– "حقيقته".](ما ورد بين معقوفتين هو تعليق كوجيف. وما جاء مجردا عنها فهو كلام هيجل).



I

دروس السنة الدراسية 1934-1935

ملاحظات أولية

مكانة الفينومونولوجيا داخل "نسق العلم"

المخطط الأول "النسق" الهيجلي (Iena) : المنطق← الميتازيقا ← فلسفة الطبيعة – فلسفة الروح.

ثم غدا المنطق والميتافزيقا متطابقين (1807)

الفينومونولوجيا (=المدخل) ← المنطق ← { فلسفة الطبيعة / فلسفة الروح }

وأخيرًا (الموسوعة): المنطق ← فلسفة الطبيعة ← فلسفة الروح.

(إن الفينومونولوجيا التي ليست قط مدخلاً "للنسق"، تشكل جزءًا من فلسفة الروح).

إن التوازي بين فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح في الموسوعة قد تم التخلي عنه.

إن المطلق ليس واقعيًا، لا بوصفه ماهية ("منطقًا") ولا بوصفه طبيعة (وجودًا). فالطبيعة (الوجود) هي سلب للماهية. والطبيعة مجردة ما دامت تقوم بتجريد الروح. وحده التركيب هو الملموس، أي الإنسان الذي تغدو فيه ماهية المطلق متحققة ومنكشفة تمامًا بما هي كذلك.

ونستطيع أن نقول إذن:

المنطق فلسفة الطبيعة ← فلسفة الروح

مخطط فلسفة الروح للموسوعة:

I – الروح الذاتية: العناصر الفردية للإنسان:

أ–نفس (أنثربولوجيا).

ب–وعي (فينومونولوجيا)

ج–روح (Geist) (سيكولوجيا)

II–الروح الموضوعية : العناصر التي لا تتحقق سوى في المجتمع.

III–الروح المطلقة

أ–الفن

ب– الدين

ج–الفلسفة

إن فلسفة الروح تتوج فلسفة التاريخ التي تصف صيرورة المطلق الواقعية.

I، B تحيل إلى الفصول الأولى من فينومونولوجيا 1807 (الوعي والوعي بالذات) (Bewusstsein et Selbestbewusstsein) أما، I و C فتحيل إلى ما تبقى من فصول هذه الفينومونولوجيا.

إن فلسفة المطلق ليس لها موضوع، أو بالأحرى فإنها هي ذاتها موضوعها الخاص فالكل وحدة يمتلك الواقعة الملموسة، وهي إذ تدرس الواقعة الملموسة فإنها إذن تدرس الكلية totalité وهذه الكلية تستلزم الوعي كما تستلزم الفلسفة المطلقة ما دام أنها تحققت بالفعل من قبل هيجل).

إن الفلسفة المطلقة ليس لها موضوع يغدو خارجيا عنها.

"المنهج الجدلي": إنه سوء فهم (انظر الملحق I، ص 477، وما تلاها)

فالجدل الذي له ثلاث أزمنة (أطروحة← نقيض الأطروحة ← التركيب) ليس منهجًا، فالجدل هو الطبيعة الخاصة الحقيقية للأشياء ذاتها. (ص 81) وليس فنًا خارج الأشياء (ص274) فالواقع الملموس هو عينه جدلي.

إن المنهج الفلسفي لا يمكن أن يكون سوى تأمل عاجز للواقع ووصفه المحض والبسيط، وأن المعرفة المطلقة عجز واضح (دروس ايينا 1801-1802).

إن فكر الفيلسوف جدلى لأنه يعكس (يكشف) الواقع الذي هو جدلي.

يمكن اعتبار فينومونولوجيا (1807) بمثابة:

أ-مدخل بيداغوجي (وجهة نظر ثانوية).

ب- مدخل ذاتي (فهيجل نفسه قد فكر وكتب الفينومونولوجيا)؛ ج-أو هي إن شئنا بطريقة موضوعية بمثابة أخذ لوعي الروح المطلق داخل وبواسطة ذاته، فالروح تاريخيًا قد تحققت لكن يجب أن تستمد وعيها عن ذاتها، وهذا هو ما قام به وهو يفكر- من خلال شخصية هيجل- في فينومونولوجبا الروح أي في تاريخ تقدمه، "تجليات" أو "انكشافات" ("ظواهر").

إن الفينومولوجيا هي وصف ظاهرتي (بالمعنى الهوسرلي للكلمة)؛ إن موضوعها هو الإنسان بوصفه "ظاهرة وجودية". الإنسان كما يظهر (enscheint) لذاته عينها داخل وجوده ومن خلاله أما الفينومونولوجيا نفسها فهي "ظهوره" الأخير.

[وهذه الفينومونولوجيا مزيفة faussé بواسطة الأحكام القبلية الواحدية moniste (من جهة المنطق)؛ وبواسطة حكم قبلي مفاده أن كينونة الإنسان ليست مختلفة عن كينونة الطبيعة]

هناك نزعتان في الفينومونولوجيا: الواحدية القديمة المهيمنة سلفًا من جهة، ومن جهة أخرى، اليهو- مسيحية (إن السلبية عند هيجل تحيل إلى الأفكار المسيحية حول الحرية، الفردانية والموت).

إن هيجل هو التجريد المؤمثل idéisante (هوسرل). إنه يتأمل إنسانا ملموسًا، عصرًا عينيًا، مـــن أجـــل اكتشاف الإمكانية "الماهية"، "المفهوم"، ("الفكر"، إلخ) التي تتحقق (لا يذكر هيجل أسماء شخصية).

إن الماهية بالنسبة لهيجل ليست مستقلة عن الوجود. والإنسان أيضا لا يوجد خارج التاريخ. إذن ففلسفة هيجل "وجودية" شأنها شأن فلسفة هيدغر. ومن تم يجب أن تصلح أساسًا لأنطولوجيا ما.

[هذه الأنطولوجيا، في المنطق، هي في واقع الأمر انثروبولوجية، إنها إذن مزيفة حينما تفسر الطبيعة. إنها ليست كونية، بالنظر إلى ما يفكر فيه هيجل: فهي أنثربولوجيا الإنسان ("الروح") وليست أنثربولوجيا الطبيعة.]

إن الفينومونولوجيا تنظر إلى كل المسلكيات الفلسفية الممكنة باعتبارها مسلكيات وجودية. لكن كلا منها لا تقوم إلا على إمكانية واحدة. إذن فإنها مزيفة إذا ما أرادت التعبير عن الحقيقة كلها. والحقيقة هي باعتبارها "لحظة" للفلسفة المطلقة.

إن الفينومونولوجيا، بغض النظر عما فكر فيه هيجل، أنثربولوجيا فلسفية. فموضوعتها هو الإنسان بما هو إنسان، الكائن الواقعي داخل التاريخ. ومنهجها فينومونولوجي بالمعنى الحديث للكلمة. وهذه الأنثربولوجيا ليست هي إذن، سيكولوجيا ولا هي أنطولوجيا. إنها تتوخى وصف "الماهية" التامة للإنسان. أي كل الإمكانيات الإنسانية (المعرفية، الانفعالية، والفعالة) إن عصرًا ما وثقافة معطاة لا تحقق بالفعل سوى "إمكانية" واحدة.

عنوان الكتاب system der wissenschaft، نسق العلم

Erstertheil: Die phaenomenenologie des geistes :الجزء الأول فينومونولوجيا الروح.

علم (P60 : Wissenschaft der phaenomenologie des Geistes)، فينومونولوجيا الروح.1.Wissenschaft= system= philosophie : علم= نسق= الفلسفة. إن الفلسفة "العلمية" هي بالضرورة "نسقية". Wissenschaft oder system.

يجب أن تكون الفلسفة علمية فالعلم أو الفلسفة "متكاملان بالضرورة"؛ إنها ليست تأملاً فردانيًا ويجب أن يكون النسق دائريًا؛ وعند هذا وحده فهي ضرورية وتامة. إن الدائرية هي إذن معيار الحقيقة (المطلقة) للفلسفة. إنها في الواقع المعيار الوحيد (المحايث) الممكن للحقيقة داخل النزعة الواحدية المثالية، لقد برهنا بأن فلسفة ما تستوجب كلية المفكر فيه (أي أنها حقيقية تمامًا) حين برهنا بأننا لا نقدر أن نتجاوز دون العودة نحو نقطة الانطلاق، وجهة النظر التي بلغها حتما التطور المنطقي للنسق (الذي يمكنه فضلاً عن ذلك أن يبدأ بالقرب مما يريده).

بهذا المعنى فإن للفينومونولوجيا طابعًا دائريًا.

2.Wissenchaft der pharenoenologie des Geistes= Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins.

علم فينومونولوجيا الروح= علم تجربة الوعي.

التجربة= Erfahrung هي السبيل التي نهجها الوعي (Bewusstein) من أجل الوصول إلى معرفة الذات، الوعي بالذات) (Selbstbewusstsein) أي لكي يفهم بأنه هو الواقعة نفسها. وهذه السبيل هي تذكير بتاريخ الإنسان، هو "الذكرى المستبطنة" (Er-innerung) للتاريخ الكوني المكتمل إن الصيرورة التاريخية للإنسان هي توال للإبداع الفعال ("السالب") لكن مكاسب الوعي المتتالية- التي هي مراحل تاريخ الفلسفة والتي تندمج داخل ومن خلال الفينومونولوجيا، والتي تدخل هذه الفينومونولوجيا في كليتها- تمثل متتالية للتجارب الانفعالية، المعيشة (Erfahrung).

[إن هيجل لا يخلص دومًا لفكرته الموجهة. أحيانًا يبدو التطور التاريخي كتحقيق متعاقب (في زمان) لفكرة أبدية (موجودة قبليًا). وهي فكرة قديمة (ثنوية)، متعارضة مع فكرة تاريخية الإنسان، ذات الأصل اليهو- مسيحي، والتي بحسبها أن الإنسان هو ما سيصيره (أو ما صاره). وحسب اليونانيين فإن الإنسان يصير ما كانه (في الأبدية بما هو فكرة أخلاقية ثنوية: صر ما كنته. (بما أنك فكرة = مثال). أما الأخلاق المسيحية فتؤكد: صِرْ ما لم تكنه (بعد؛ فهي أخلاق "التغير" المناقضة لأخلاق "الرواقية" الداعية إلى التطابق الدائم مع الذات عينها.].

مخطط وبنية الفينومونولوجيا: 'انظر الملحق الثالث).

إن النص مقسم إلى ثمانية فصول (الأجزاء، أ-بج التي تجمع بعض الفصول، ثم إقحامها بعد ذلك).

أ-Bewusstsein الوعي. ب- Selbesbewusstsein الوعي بالذات، متتابعان منطقيًا وليس زمانيًا (تزامن) إن من يتطور في التاريخ، هو الإنسان الكامل (الملموس) الذي يستلزم كل العناصر الموصوفة في الفصول الخمسة الأولى للفينومونولوجيا فالزمانية تتجلى في الأقسام كلها. لكن الفصول في الأقسام الثلاثة الأولى (Bew, Selbesbew, Vernunft) ليست ذات طبيعة تاريخية، فهذه الأقسام "متزامنة".

إن الفصول الخمسة الأولى تصف العناصر المؤسسة للإنسان الكامل (الملموس) أما الفصول الثلاثة الأخيرة فهي ترصد التطور التاريخي.

وهكذا فإن الأقسام الفرعية للفصل الرابع تحيل إلى مراحل تاريخية. فقد تمت استعادة التاريخ مرة أخرى أيضا في الفصل السادس (الدين). وكلاهما يصبان في الفصل الثامن ("المعرفة المطلقة) الذي يصف تحقق الحالة النهائية للتاريخ، والذي هو بمثابة تركيب لمجموع الفينومونولوجيا.

إن الأجزاء: أ-ب-ج تصف ثلاثة مظاهر للوعي بالمعنى الواسع (أي للإنسان): - الـ "في ذاته" l'en-Soi (ansich ; Bewusstsein = الوعي بالمعنى الدقيق).

-من أجل ذاته:

(Fursich،Selbestbewustsein = الوعي بالذات)

- في ذاته ولأجل ذاته:

(Anundfursich ; vernunf = العقل: وحدتهما معًا)

أ - الإنسان يعارض العالم: الوعي بالخارج

ب - الإنسان واعٍ بمعارضته للعالم، فهو إذن واعٍ بذاته: Selbestbewusstsein

-الإنسان المنعزل: أ- عن العالم: أناوية أخلاقية: (نزعة شكية - نزعة رواقية).

ب-عن الله: الوعي البئيس

ج- الإنسان يحوز الوعي بتفاعله مع العالم، الوعي بذاته في العالم: الوعي الكامل (Vernunft) (العقل) في الفصل الخامس (قسم ج):

أ-إن الإنسان يتعرف إلى وحدة الكون التي تلزمه، لكن بطريقة حيوية فقط وليست روحية، إنه لا يوجد بما هو إنسان سواء في الطبيعة أو الله. إنها فكرة (العالم الحيواني وليس الروحي) Weltorganismus إنه لا يتعرف روحيته الخاصة. طبيعانية علمية: الإنسان والعالم لا يكونان سوى الواحد، ليس لأن العالم روح، ولكن لأن الإنسان طبيعة.

ب- فعل الإنسان داخل العالم: الإنسان حيوان عاقل.

ج- إنه يصل إلى الفردانية المطلقة وهذا محال (يتعذر بلوغها، وليست قابلة للحياة) من جهة النظر الوجودية نفسها: "فردانية حيوانية". إن الإنسان يبلغ الوعي بالذات الحقيقي، لكن هذا لا يحصل إلا في مجرى التاريخ.

يصف الفصلان السادس والسابع (المتوازيان كما هو شأن أوب- لكنهما معكوسان في نظامها) تطور حصول هذا الوعي في التاريخ. ويقدم الفصل

السادس الصيرورة التاريخية (إلى حدود نابوليون) بوصفها تواليًا للإبداع الفعال (السالب للمعطى). الفصل السابع (الدين) يصف تسلسل حصول وعي هذه الإبداعات (= العصر التاريخي) في الفن والأدب والدين.

الفصل الثامن: نابوليون يكمل التاريخ، إنها المعرفة المطلقة" التي بحسب هيجل يجب عدم تعديلها أو إكمالها، ما دام لم يحصل أي شيء جديد في العالم. هذه المعرفة تصف إذن كلية الواقع: إنها المعرفة الكلية والنهائية (الأبدية). وقد تم تفصيلها في "النسق" (الأنسيكلوبيديا). لكن من أجل بلوغ ذلك فإنه يجب "إكمال" التاريخ (نابوليون) والتمكن من استيعاب تطوره الكامل. وهذا الاستيعاب الحاصل هو الفينومونولوجيا التي "أدخلت" (ein-furht) الإنسان في "العلم" (= الفلسفة= المعرفة المطلفة). فالفصل الثامن وهو يمثل المعرفة المطلقة داخل الفينومونولوجيا، لا يمكن أن يكون إذن سوى ملخص للفصول السالفة في نهاية الملخص، هناك اجتياز يقود إلى نقطة الانطلاق (الفصل الأول): فهذه الدائرية تبرهن الكلية، يعني حقيقة الكل.

تعليق حول الفينومونولوجيا

أ - الوعي (الجزء- أ- الفصل III-I) Bewusstsein

إن الإنسان يتم اعتباره هنا في مواقفه الانفعالية التأملية بما هو ذات عارفة، نقيضة للموضوع الخارجي. (الوعي بالمعنى الحصري= الوعي بالعالم الخارجي).

(والمواقف الفعالة لهذا الإنسان نفسه سيتم وصفها في الجزء ب، الفصل الرابع).

أولاً: اليقين الحسي، الهذا، والظن

Die sinnlich Geiwessheit ; oder : Das Dieses unddasmeinen.

(الجزء –ب- الفصل I)

"اليقين الحسي". إن الإنسان يؤوب إلى الإحساسات المحضة والمجردة. وأن الهذا Dieses يحيل إلى هذا الموقف المعرفي الحسي للإنسان في العالم. وأما Das

Meinen (الظن) فيحيل إلى رأي Doxa الفلاسفة الإغريق. إنه الموقف المعرفي للإنسان "الساذج"؛ المعبر عن حالة حصرية لعلها متعلقة بالطفل في سنينه الأولى (وبالإنسان ما قبل التاريخي؟). إنه موقف ضروري بما هو "لحظة" (أي عنصر مندمج) للوعي الإنساني عموما بما في ذلك الوعي الفلسفي نفسه.

إن وصف هذا الموقف يجب أن يبين كيفية سمو الإنسان انطلاقًا من هذا الموقف (ومن خلال سلبه) إلى مرحلة "الإدراك" (الفصل الثاني). يظهر الجدل المحايث لليقين الحسي، كيف ولماذا يصير البدائي، الطفل، إنسانًا حديثًا؛ ولماذا لا يرضى الإنسان الراشد بهذا الموقف؛ وكيف ولماذا يتجاوز الفيلسوف "النزعة الحسية"؟ (Sensualisme).

ثمة مراحل متعاقبة، بحيث إن كلا منها ما تزال تخدم وتصلح أساسًا للنسق الكامل للفلسفة. تحليل نقدي لهذه الأنساق: بارمينيدس، الدرية القديمة، بروتاغوراس إلخ. نزعة حسية عمومًا. إن هيجل يرجعها إلى نواتها الحقة كاشفًا كيف تم تجاوزها في مجرى التاريخ.

إن الفينومونولوجيا هي أكثر من كونها نظرية للمعرفة.

فالإنسان الكامل هو من يدرس ويصف الفلسفة، وأما أنثربولوجيا هيجل فهي ليست ثقافوية بتاتًا.

إن هيمنة وجهة النظر المعرفية التي يتم التعبير عنها من خلال كون الفينومونولوجيا تبدأ بتحليل المعرفة ليست إلا عرضية تاريخية (باعتراف هيجل نفسه).

إن الفلسفة الهيجلية ضد ثنائية النظرية المعرفية (الديكارتية الأصل). يتعلق الأمر بإعادة بناء الوحدة ضد أية ثنائية كيفما كان نوعها. لقد شرع (هيجل) باختزال التناقص التقليدي بين الذات العارفة والموضوع المتعرف إليه.

إن الحقيقة الموضوعية —Daswahreist das Ganse الـ - Wahrheit -
هي مختلفة عن اليقين الذاتي Gewissheit إن الحقيقة هي الكلية الواقعة التي
تكشف ذاتها بالتمام والكمال لذاتها: إنها الفكرة المطلقة Absolute idée – الـ-
Konkreter Begriff (المفهوم العيني).

إن اليقين ليس له معنى إلا من وجهة نظر الذات النقيضة للموضوع، وحين
ينسى ذاته- نفسها في هذا التناقض فإنه إذن مجرد، ومادام يتجاهل الذات، فهو
ليس الحقيقة. إن اليقين ذاتي؛ ونحن إذ لا نعرفه؛ فإننا نتجاوزه ونرغب في إثباته
وبسبب هذا نقحم الذات التي يرغب في إقصائها.

إن الفينومونولوجيا في عمومها تصف سيرورة تحول اليقين إلى حقيقة.

الفصل الأول يتناول "الإنسان الساذج" أو بتعبير أدق انعكاس "الفيلسوف
الساذج "على" الإنسان الساذج" إنه الإنسان الحسي.

إن النزعة الحسية بالنسبة لهيجل، صحيحة بقدر ما تثبت بأن الواقع وجود.
لكنها خاطئة في نزوعها إلى تأسيس المعرفة كلها على الموقف المعرفي للإحساس،
الذي يقتضي فضلا عن ذلك وجود تناقص، كما سيبين لاحقًا. فهيجل يبحث عن
عناصر المعرفة الحاملة للحد الأدنى للعقلانية. فالعقل يتولد عن الفعل (السالب
للمعطى)، يتعلق الأمر إذن بذات منفعلة أساسًا وهذا ما ينوي برغسون فعله.

لكن لا توجد بالنسبة لهيجل- معطيات مباشرة ليست عقلية تمامًا، هناك
دومًا حد أدنى من العقلانية (أي لأفعال سالبة). فالمقولتان العقليتان الوحيدتان
المتضمنتان في الإحساس هما: الوجود l'Etre (Sein) والوجود الآخر l'Etre
.(Gegen- Stand) autre

ودون هذا (حيث لا يوجد قط فعل سالب إنسي) فليس هناك سوى
"المعرفة" الحيوانية اللاعقلانية كلية": صياح الدابة المجمجم، الذي "يكشف"
كينونتها الطبيعية الخالصة (الإحساس بالذات، وليس الوعي بالذات)..

إن الإحساس لا يكشف سوى الكائن المحض، أي اللا متعين. إن الحقيقة التي يتضمنها اليقين الحسي، هي أن الواقع وجود. وهذا كل شيء. إن كينونة الأنا، في الوجود المحض، غير المصوف تتجلى فضلا عن ذلك في الوقت ذاته الذي يتجلى فيه الكائن الواقع. لكن الوعي المثبت على العالم لا يتم إدراكه.

الوجود sein (في السطور الأولى للفصل الأول) هو نفسه الذي نجده في مستهل المنطق، إنه الوجود المحجوب، غير المنكشف، الوجود بالقوة الأرسطي إنه موجود ولكن ليس بعد أي شيء محدد، إنه لا شيء...

ص79-80 إلى غاية «..Dieser unterschied »

إنه مدخل يلخص النتائج التي سيتم الحصول عليها في درس فصل : الانتقال من الإحساس إلى الإدراك.

في هذه المحطة (ص:79) يكون الكائن مقسمًا إلى "أنا" من جهة، وإلى موضوع (Gegenstand) من جهة أخرى، من خلال المكان والزمان إنه الهنا والآن الخالص فليس الكائن عينه منكشفًا، وإنما نماذج الكائن.

ص79 السطر 8 أسفله: « Sie sagtvondem, was sie wies, nur diesaus... »

إن أية حقيقة يمكن ويجب أن تكون معبرًا عنها من خلال الكلمات.

فالحقيقة هي المنكشف من خلال المعرفة، وهذه المعرفة عقلانية، تصورية إنها إذن قابلة للتعبير من خلال خطاب عقلاني (لوغوس).

واقعة= واقعة منكشفة= حقيقة= مفهوم= لوغوس.

إن الواقعة التي نتكلم عنها تتضمن خطابنا (لوغوس) ما دام أنه نفسه واقعي. إن الكلام عن واقعة لا تتضمنه (موضوع دون ذات)، هو كلام عن تجريد ما، فهو كلام (تفلسف) مجرد. (والحال أن الموضوع الذي يتضمن ذاتًا هو الروح، Geist إذن فإن الكائن الملموس هو روح.

الصفحة 79 السطر أسفله: إن الـ sein هنا هو الكوجيتو ergosum الديكارتي. هيجل يرغب في اختزال مثالية الفلسفة الحديثة، بما في ذلك فلسفة كانط وفشته التي أصلها ديكارتي، إنه أيضًا الـ ich/ لدى فشته (أسفل السطر 5).

مخطط الفصل الأول

أ-وصف اليقين الحسي sinnliche Gewissheit (ص 79-80)

ب-جدل اليقين الحسيSinnliche Gewissheit (ص80-86-

1- جدل الموضوع Gegenstand (ص 80-82)

أ- عن الآن Jetzt (ص 81-82)

ب- عن الهنا Hier (ص82)

2- جدل الأنا ch/ (ص 82-84)

3-جدل مجمل الـ Sinnliche Gewissheit (ص85-86)

أ- عن الآن Jetzt (ص 81-82)

ب- عن الهنا Hier (ص82)

ج تحول (اليقين الحسي) sinnliche Gewissheit إلى (إدراك حسي) Wahrnehmung(ص 86-89)

ثانيا: الإدراك الحسي، الشيء والوهم Die wahrnehmung, oder : das Ding unddie tauschung (الجزأ-أ- الفصل الثاني

هذا الفصل لم يتم التعليق عليه

مخطط الفصل الثاني

أ - وصف الـ Wahrehmung (الإدراك الحسي ص 83-89)

1-مدخل (ص89-90)

2-وصف الموضوع Gegenstand (عن موضوع الإدراك) (ص 90-92)

3- عن الوعي Bewusstsein- (عن الذات المدركة) (ص92-93)

ب-جدل الوعي (ص93-99)

1- جدل الموضوع Gegenstand (ص 93-94)

2-جدل الوعي Bewustsein (ص 94-97)

3-مجمل الوعي (ص97-99)

ج-تحول الوعي إلى فهم Verstand (ص99-102)

(100-102: إشارة – نقد فلسفة « Comonsens »)

ثالثًا: القوة والفهم، الظاهرة والعالم الفو-حسي

Kvaftund verstand, Erscheinung undubersinnliche Welt.

(الجزء –أ الفصل الثالث)

لم نعلق سوى على بعض مسالك هذا الفصل

إن الـ verstand (الفهم) يميز "ظاهرة"(Erscheinung) الكائن الحق (ubersinnliche Welt) غير أن Gegenstand، الموضوع، نقيض الذات، محفوظ، إنه العالم ما فوق – الحسي أو "ماهية الأشياء المنحجبة" (DasInnere) المفروض كونه قادرًا على الوجود مستقلاً عن الذات التي تفكر فيه.

وتحيل الـ Dasinnere ص 110 إلى:

- مانا mana الفكر البدائي،
- الفكرة الأفلاطونية.
- المونادا الليبنتزية.
- قوة الفيزياء النيوتونية (Kraft).

- الحياة البيولوجية الحيوية.
- الشيء في ذاته لدى كانط.

أ - فهي أولاً عن كائن الواقع المحض (المنكشف بالإحساس، أي الـ Sein للفصل الأول)؛

ب - وهي أيضًا معطى للفهم Verstand ما وراء الوعي المباشر أو الحسي؛

ج-إن المعطى المحسوس ليس إلا ظاهرة (Erscheinung).

إن الـ erschienung الظاهرة ليست هي فقط "ما يماثل الكائـــن" ولكنها الـ Erscheint ما ينكشف ويكشف ما هو حقيقي. فالكائن المتطور بواسطة القوة (Kraft) هو ظاهرة (Erscheinung)

- موقف بدائي: الساحر، الإنسان التديني

ثم العلم.

ثم نقطة انطلاق الفلسفة.

لكنها نقطة انطلاق فقط، لأن الواقعة (ما فــوق حسية) ما تــزال تفهــم كـ Gegen- stand، موضوع نقيض للذات ومستقل عنه. في آخر الفصل تظهر الحياة، الفكرة الأولى حيث الذات لا تتميز عن الموضوع. إن الحياة (Leben) هي وحدة الذات والموضوع عامة، وهي تنكشف من خلال العقل (Vernunft)، الموصوفة في الفصل الخامس.

أولاً: يمثل الما وراء الفراغ- من جهة الموضوع- دون محتوى، السلب المحض للظاهرة الحسية.

من جهة الذات: القياس

ونصل بالتالي من خلال تفاعل القياس مع الما وراء، إلى "عالم مسكون بالقوانين " إنه العلم النيوتوني.

ثم ياتي نقد هذا العلم النفيس لكانط: وهذا ليس سوى نقد ذاتي (كما هو الشأن بالنسبة لمايرسون Meyerson) وهذا النقد الذاتي يتجسد في الفكرة التوحيدية للحياة، التي تغرض للفهم الصائر عقلاً (الفصل الخامس) إن الما وراء (das Jenseits) هو أيضًا مقولة دينية كونية (الدين باعتباره معرفة أي بوصفه تيولوجيا). التيولوجيا ما تزال ترى داخل المتعالي (الله) موضوعًا مضادًا للذات: Gegan-Stand. إن التيولوجيا التي تميز إله الإنسان، ليست عقلانية Vernunftig فهي بالضرورة ميثولوجيا. لقد تم تقويض الدين بالعلم، لكن العلم لا يفهم المعنى الرمزي للدين والفلسفة المطلقة وحدها تفهم الدلالة الرمزية للدين. (فأي شعب يعظم نفسه بالآلهة التي يحبها؛ فهو يستمد حقًا وعيه بالذات باعتقاده معرفة الألوهية).

إن الفلسفة المطلقة هي فلسفة هيجل، والذي تفهمه هذه الفلسفة، هو "المسيحية" أي الثالوث Théandrie : إنسانية يسوع- الله (بالنسبة للمسيحيين، يصير الله إنسانا؛ ويؤول هيجل ذلك فيرى بأن الإنسان يصير الله في نهاية تطوره التاريخي، أو بالأحرى، إنه الله الذي صاره عبر هذا التطور في شموليته. "الإنسو-ألوهية" (Anthropo-theisme)

إن التيولوجيا (في نهاية التقدير: مسيحية) بألوهيتها المتعالية وبما ورائيتها (Jenseits).

إن العلم (في نهاية التقدير : نيوتوني)، بعالم نوعياته الأولية (جاليلي-ديكارت) وبقواه (نيوتون) وبقوانينه (كانط). أما الفلسفة ما قبل - هيجلية (فهي في نهاية التقدير كانطية) بعالمها "ما فوحسي" المضاد "للظواهر".

إنها ثلاثة أوجه للانكشاف (المرحلي) للعالم بواسطة الفهم الذي ما يزال يقيم تعارضًا بين الذات والموضوع، ناسيًا وجود الأول حين يتحدث عن "الواقعة الحقة"، وعن "الماهية الخفية للأشياء" المضادة لعالم الإدراك والحساسية.

هناك جدل مواز (في الفصل الثالث) يبطل هذه الأوجه الثلاثة في ما تتضمنه من نواقص (أخطاء). إن الإنسان وقد صار عقلاً فهو يطابق الذات والموضوع، ولكن بتحويل الذات (الإنسان) إلى موضوع (طبيعة). ومن ثمة تنبثق الأنثربولوجيا "المادية" والفردانية الوجودية "الحيوانية"، والواحدية الطبيعية والحيوية لشلنج Schelling (الفصل الخامس).

في الحقيقة فإن:

«Das Uebersinnliche ist die Erscheinung als Erocheinung » (p.113 ligne 5)

(الواقعة، الحقيقة المطلقة، الملموسة، او بالأحرى "الإلهية" في العالم، العالم منكشفا (من بين محسوسات أخرى)، بقدر ما هو ينكشف (بين أشياء بواسطة الإحساس). والحال إن الإنسان هو الذي يكشف العالم (الوجود). إن المطلق هو إذن العالم الطبيعي الذي يستوجب الإنسان الذي يحسه ويدركه، يفكر فيه ويتحدث عنه: داخل الفينومونولوجيا وفي الأنسكلوبيديا، أي في "النسق" في نهاية التقدير.

مخطط الفصل الثالث:

أ - وصف الفهم : ص 102-103

ب- جدل الفهم

(1) فكرة الكوني عموما Das unbedingt allgemaine ص 103-105.

(2) الكوني بوصفه قوة (نيوتن) (ص105-110)

أ-مفهوم القوة Begreft der Kraft (ص105-106)

ب-فعل القوة (ص106-107)

ج-الفعل ورد الفعل Spiel der Krafte (ص107-110)

(3) الكوني بوصفه "ماهية منحجبة للأشياء" Das Innere (ص 110-125)

أ- الما وراء التيولوجي (Jenseits) (ص 112-115)

ب- نقد العلم النيوتوني Reich der Gesetze ص 105-121

ج-"العالم مقلوبًا ومشوهًا، Verkehrte welt الثنائية المتعالية121 - 125.

ج- تحول الفهم.

(1) إلى عقل (فكرة الحياة) (الفصل الخامس) (ص 125-126)

(2) إلى وعي بالذات (الفصل الرابع) (ص: 125-129)

الوعي بالذات Selbstbewusstsein (الجزء -ب-)، حقيقة اليقين الذاتي، Sie Wahrheit der gewissheit selbst (الجزء-ب- الفصل الرابع)

من الفصل الاول إلى الثالث (بالأخص المتعلق بنظرية المعرفة):

الوعي Bewusstsein = موقف معرفي إزاء عالم خارج

الفصل الرابع: (بالأخص الأنثربولوجي): - الوعي بالذات Selbestbewusstsein = حصول الوعي بالذات من خلال الرغبة والفعل. إن التفاوت بين الحقيقة Wahrheit (الموضوعية) وبين اليقين Gewissheit (الذاتي) يختفي تدريجيا ولهذا كان هذا العنوان:

Die wahrheit der Gewissheit seiner selbst.

وترجمته: الكينونة المنكشفة للوعي، التي تكشف لذاتها كينونتها الخاصة.

إن الوعي بالذات يقين وحقيقة : حقيقة اليقين، ويقين الحقيقة.

لكن هذا ما زال يفترض تمايزًا بين الموضوع والذات في هذا الفصل فإن الوعي بالذات يعارض وعيا بأشياء أخرى. فمن اللازم التمييز بين الذات والموضوع من أجل التمكن من الكلام عن وعي بالذات. وجهة النظر هذه لن

تغدو متجاوزة إلا حينما يصير الوعي (الإنسان) عقلاً. (الفصل الخامس). إن الفصول الثلاثة الأولى موازية للفصل الرابع: الجدل الموازي.

فالإحساس (في الفصل الأول) نظير للرغبة اللا شخصية =Begierde (الفصل الرابع، ب،1)؛ وللإدراك (الفصل الثاني)؛ وللرغبة في كينونة معترف بها Anerkennung (الفصل الرابع، ب،2) ؛ وللفهم (الفصل الثالث) ولرغبة الحرية= Freiheit (الفصل الرابع،ب،3)؛ فالذات ليست مضادة قط لكائنات خاصة، ولكنها مضادة لكلية العالم الخارجي الذي ترغب أن "تتحرر " منه.

إن الفصل الرابع أنثربولوجي بالمعنى المتعلق "بالوجود"، أي بالرغبة والفعل. ليس هيجل أقل من مثقف: فمن دون إبداع بواسطة الفعل السالب، فإنه ليس هناك تأمل للمعطى. إن أنثربولوجيته هي مختلفة اختلافًا شديدًا عن الأنثربولوجيا الإغريقية، التي ترى بأن الإنسان يعرف، ويعرف نفسه أولاً، ثم يتصرف بالتالي:

مخطط الفصل الرابع

أ - وصف الوعي بالذات (ص133-138)

(1) مقارنة بـ "الظواهر" الموصوفة في الفصول الثلاثة الأولى (ص137-174)

(2) وصف الوعي بالذات، نقطة انطلاق، وحد الجدل للفصل الرابع (ص 134-135).

(3) تحليل فكرة الحياة، التي يبلغها هذا الجدل، الذي يشكل موضوعه الفصل الرابع (ص 135-138)

ب-جدل الوعي بالذات (ص 138-171)

(1)Begierde: الرغبة التي تولد الفعل الأنثربولوجي (ص 139-140)

(2)[= تقسيم ثان أ، للفصل الرابع] جدل السيد والعبد، ولادة الإنسان انطلاقًا من الحيوان (ص 141–150)

أ–السيد (ص146–147)

ب– العبد (ص147–150)

(3)Freiheit: حرية واهمة، "مجردة" إزاء العالم (ص 151–157)

أ- الرواقية (ص 152–154)

ب–النزعة الريبية (العدمية) (ص154–158)

ج- الوعي البئيس (المسيحية بوصفها موقفًا وجوديًا عاطفيًا)(ص158–171)

I- اليهودية (ص 159–160)

II- يسوع (ص 160–161)

III–المسيح (ص 161–171)

أ–الدين التأملي (ص 162–164)

ب- الدين الحركي (ص 164–167)

ج- الدين المتعقل (ص 167–171)

ج–تحويل الوعي بالذات إلى عقل (ص171)؛ ثم اختزاله في بضعة سطور– العبارة الأخيرة للفصل الرابع

إن معرفة الذات تستلزم:

أ–التميز الوجودي (العاطفي، الفعلي) ما بين الذات والموضوع.

ب- معرفة وحدة الذات والموضوع، فالحياة الإنسانية هي حياة في العالم، وهذا العالم نفسه يوجد من أجل "الإنسان".

وإذا ما تصرف الإنسان ضد العالم، فإنه يتصرف على الأقل في ذاته. إنه من المستحيل إذن عزل الإنسان (الذات) عن العالم (الموضوع): سواء في الواقع أو في المعرفة. ولكن يجب معارضتها وتمييزهما.

لا تتم معاينة وحدة الإنسان والعالم، فهي ليست معطى؛ بل يجب أن تتحقق عبر الفعل. إن الـ Begierde هي الرغبة في تمثل موضوع (الرغبة)، وجعله مخصوصًا، وجعله ذاتًا (تغذية، جنسانية) يرى الإنسان نفسه في الأصل، معارضًا للعالم الخارجي، وهذا تعارض فعال. إنه ينكشف بالرغبة في العالم، وداخل هذه الرغبة يرغب في إبطاله.

المرحلة الأولى: الرغبة الحسية ص 38 I، I، 21 (Indemvon der ersten) وفي الفقرتين الأوليين. يتحدث هيجل عن الإنسان الذي استمد سلفًا وعيًا بالذات لكن ليس به فقط سوى وعي بوجوده المحض والمجرد (لـ Sein = الوجود المجرد) : إنه الـ Reinesich، الأنا المحض (المجرد) (فشة، Fichte).

الصفحة 139 (Das einfacheIch) إنه بإبطال الواقعة الموضوعية للموضوع، فعلاً، فإن الإنسان يستمد وعيًا بواقعته (الذاتية) الملموسة الخاصة به وأن الـ Nidrtigkeit الآخِر (الطبيعة) تمنح للإنسان يقين وجوده في الرغبة، يريد إلغاء الموضـــوع، إذن فهـــو يريـــد – بطريقة لا واعية سلفًا- إثبات الذات. إن الـ Begierde تقصد الموضوع عمومًا، وليس هذا الموضوع؛ وهذا اللحم؛ ليس تلك الشريحة من اللحم. ومهما كانت شرائح اللحم المهضوم، فإن الـ Begierd إذن، يظل قائمًا، وكذلك موضوعه أيضًا. إن "الإنسان الطبيعي" ليس إذن إنسانًا مستقلاً: إنه يخضع للعالم الخارجي، فلا يتمكن من إبطاله، من خلال إثبات نفسه في استقلاليته وفي حريته:

Selbstandigkeit und unsestan digkteit

Des Selbstbewusstseins، Herrschaft und knechtschaft

استقلالية وتبعية الوعي بالذات: السيادة والعبودية

(الفصل الرابع القسم أ)

الاعتراف (Anerkennes) أو الوعي بالذات المضاعف

أ-توصيف أنطولوجي: (ص 141-143)

-المرحلة الأولى الكائن بـ ومن أجل الآخر (كائن سالب)

إن الكائن من أجل الذات ينكر الآخرين: لكن وجودًا من أجل الذات هو أيضًا وجود من أجل الآخرين. إذن فإنه ينكر ذاته بإنكاره للآخر.

-المرحلة الثانية: الكائن في -ومن أجل- الذات

سلب الآخر. (إنه ليس مطلقًا، ليس الآخر هو الذي تم إنكاره، ولكنها وضعية الآخر في بداية الحركة الجدلية حيث كان محض كائن- من أجل - الذات).

إن الإنسان، بوصفه حرًا ومستقلاً، يعتبر بأن الآخرين هم أيضًا أحرار ومستقلون. وبالمقابل فهو ليس حرًا ومستقلاً، إلا إذا تم الاعتراف به حرًا كذلك، من طرف الآخرين.

إن الحركة الجدلية مضاعفة (مزدوجة)؛ فهي تفاعل وهي الإنسان الاجتماعي التاريخي.

أ- توصيف وجودي (ص 143-150)

وها هي الكيفية التي يعيشها هذا الجدل الأنطولوجي:

إن الإنسان يتطلع إلى أن يغدو معترفا به كحر ومستقل من خلال القوة بحيث ثمة:

أ- صراع من أجل الحياة ومن أجل الموت.

ب- جدل السيد.

ج- جدل العبد.

أ-الصراع من أجل الحياة ومن أجل الموت (ص 143-146).

لننطلق من الإنسان في حالة الـ Begierde، التي تشرع في الحياة في الوسط الإنساني. إن الـ begierde توجد على الدوام، لكنها غيرت الموضوع. إنها تعتمد على إنسان آخر، لكن هذا الإنسان الآخر ليس معترفًا به إلا كشيء، وليس مرغوبا فيه إلا كذلك: بهدف سلبه وتملكه.

إن الإنسان يبحث لأن يكون معترفًا به من قبل الآخرين: فالرغبة (Begierde) البسيطة تصير رغبة في الاعتراف، وهذا الاعتراف (Anerkennen) هو فعل (Tun)، وليس مجرد تعرف. ولكن هذا الفعل ليس مضادًا للمعرفة إنه فعل عارف، معرفة فعالة. لكن في بداية الأمر يرغب الإنسان في أن يكون معترفًا به، دون أن يعترف هو أيضًا (بمن اعترف به).

فأن تكون إنسانًا، معناه أن لا تكون قط محتجزًا من طرف أي وجود معين. فالإنسان يمتلك إمكانية سلب الطبيعة، وكذا طبيعته الخاصة كيفما كانت فيمكنه سلب طبيعته الحيوانية التجريبية، ويمكنه أن يرغب في موته، والمجازفة بحياته. تلك هي كينونته السلبية (السالبة: Negatvitat): التي تحقق إمكانية السلب والتعالي، بسلبها لواقعتها المعطاة، بأن تكون أفضل ومغايرة لكائن هو حي فقط.

يجب تحقيق السلبية، وهي تتحقق داخل ومن خلال الفعل، أو بما هي فعل.

وإذا كانت فعالية الآخر تحقق بدورها هذه السلبية، فإن كلاً منهما يبحث عن موت الآخر لكن موت الآخر يستلزم تهديد حياته الخاصة. فكل منهما يتقبل إذن موته الخاص كإمكانية على الأقل.

إن الكائن السلبي هو أساسًا متناهٍ. لا يمكن أن يكون إنسانًا، إلا إذا كان قادرًا على الموت لكن يجب أن يموت إنسانًا. من أجل أن يكون إنسانًا فإن الموت يجب أن يقبل بحرية، ويجب أن يكون موتًا عنيفًا في معركة ما، وليس نتيجة لسيرورة فيزيولوجية.

إذا كان الإنسان يموت، وقد حقق رغبته Begierde البدائية، أي مجرد رغبة الواقعة الطبيعية، فإنه لا يقي ذاته، ولا يتحرر قط، ولكنه يظل خاضعًا للطبيعة ويموت حيوانًا.

إنه يلزمه أن يجازف بحياته من أجل انتزاع وعي الآخر، ويلزمه الانخراط في صراع من أجل الاعتراف. وبتعريض حياته للخطر، فإنه يبرهن للآخر بأنه ليس حيوانًا؛ وبإلحاحه على موت الآخر، فإنه يبرهن للآخر، بأنه يعترف به كإنسان.

إذن هناك ضرورة للصراع من أجل الحياة والموت. السلبية= الموت= الفردانية= الحرية= التاريخ، فالإنسان فانٍ، متناهٍ، حر وفرد تاريخي.

وجميع هذه المفاهيم متشابكة.

إن الصراع من أجل الحياة ليس موقفًا وجوديًا نهائيًا. لأن الإنسان إذا ما لزم أن يجازف بحياته من أجل الاعتراف بشخصيته، فإنه لا يرغب في أن يكون معترفا به كجثة. وإذا ما سعى من أجل قتل آخرين، فإنه لا يقدر ولا ينوي أن يكون معترفا به من طرف الجثث.

إن الإنسان ليس سلبًا محضًا (Negativitat) ولا هو وضعية محضة (Identitat)؛ ولكنه كلية (totalitat).

الهوية المحضة: حياة حيوانية، كينونة طبيعية.

السلبية المحضة: موت، عدم مطلق.

الكلية: عدم، تعديم، الإنسان داخل الوجود، في العالم، روح.

إن الإنسان ليس حيويًا تمامًا، ولا هو مستقل عن الحياة تمامًا، إنه يتعالى بوجوده المعطى داخل وعبر حياته نفسها.

إن الإنسان ينكر البقاء على الحياة: تزول حقيقة Wahrbeit الإنسان مع زوال وجوده الحيواني. ولكنه ليس إنسانًا إلا بإنكاره لهذا الوجود.

إن الانتقال الجدلي من وضعية "الصراع من أجل الحياة والموت"، إلى وضعية "العبد والسيد"، هو بالتالي: يجب أن يظل الإنسان حيًا، ولكن ليكون (أو ليصير) إنسانًا (ص 145 فقرة 2).

ب-جدل السيد: (ص146-147)

عقب الصراع، حيث إن كلا المتصارعين يجب ألا يموتا معًا، فإن أحدهما يصير منتصرا، أما الآخر فيغدو منهزما.

(وهذا الصراع لا يهم فقط العلاقات الفردانية، ولكنه يهم كذلك: روما والبرابرة، النبلاء وعامة الشعب، إلخ...

كما يهم أخيرًا الدلالة الدينية: الله والإنسان في الدين اليهودي).

-وجهة نظر السيد (المنتصر):

السيد= كائن من أجل الذات. وبقية الأشياء ليست سوى وسائل بالنسبة له، إنه يعترف بذاته من خلال اعتراف الآخر به، ولكنه لا يعترف بهذا الآخر.

وبخلاف الرغبة Begierde فإن لوعي السيد مضمونًا خاصًا وملموسًا، إنسانيًا. هناك صلة مع الإنسان الآخر ومع الطبيعة. فمن جهة أنا (السيد) قد اعترف بها من قبل إنسان آخر؛ فهذه الأنا هي بالنسبة للعبد واقعة موضوعية. فإنسان الـ Begierde ليس معترفًا به: فالطبيعة هي مضمون وعيه، إنه هو ذاته إذن طبيعة، وهو لا يوجد إلا من أجل الطبيعة، إن السيد معترف به، لكن الوعي الذي من خلاله صار معترفا به هو وعي العبد إنه يوجد من أجل إنسان ما، لكن هذا الإنسان ليس سوى عبد.

[يستعمل هيجل في الفينومونولوجيا (ص146-I-7) أحيانًا المفهوم Begrift بمعنى Nur Begrift (الفكرة المجردة). (بمعنى دوني).]

ج-الوعي العبودي (جدل العبد) ص 147-150.

Das selbestandige Sein ص 146= الوجود الطبيعي الخالص (المجرد عن السلبية).

إن وعي العبد هو Selbestandiges Sein. لأن العبد يفضل أن يعيش عبدًا. على أن يموت (من أجل الحرية). وبالتالي فإنه خاضع للحياة العضوية، فهو يفضل الحياة العضوية؛ ومن ثمة فهو هذه الحياة.

إن وعي السيد مزدوج: فإذا كان ما يزال رغبة Begierde مباشرة، فإنه أيضًا معترف به من طرف العبد (الوسيط). فلماذا يظل Begierde؟ لأن الصراع من أجل الحياة والموت، يستخدم إزاء موضوع طبيعي، مؤونة ما، امرأة يجب أن يعترف بها الآخر باعتبارها ملكيتي الخاصة. وهكذا فإن الموضوع قد حول إلى Besitz. إن الإنسان يصارع من أجل إثبات تَمَلُّكِه (اعتراف "شرعي") لهذا الموضوع، وليس بالضرورة من أجل استهلاكه. إذن فإن هذا الصراع يُحمل سلفًا على وعي آخر، ولهذا فإن موضوعه مغاير لرغبة Begierde بسيطة. لكن الإنسان إذا استهلك الموضوع الذي تم الاعتراف بتملكه له، فإنه سيستهلكه حيوانيًا، حسب الـ Begierde.

إن السيد ليس الإنسان الحق، فهو ليس سوى مرحلة. وهذا هو المأزق ذاته: فالسيد لا يغدو قط "راضيًا" Befriedigt بالاعتراف، لأن العبد وحده هو من يعترف به. إن العبد هو الذي سيعد الإنسان التاريخي، الإنسان الحقيقي: في نهاية المطاف- الفيلسوف هيجل، الذي يفهم سبب وكيفية الرضى النهائي عبر الاعتراف المتبادل.

إن العبد مسخر للعالم الطبيعي، ما دام قد فضل أن يعيش، أما السيد الذي جازف بحياته، فقد انتصر على العالم الطبيعي، وعلى العبد أيضًا. فالسيد تقبل الموت واعيا. والعبد رغب عنه (رفضه).

إذن فالسيد يتصرف إنسانًا إزاء العبد الذي ليس هو بمثابة إنسان بالمعنى الخاص للكلمة: فللسيد حق السيادة.

إن العبد يخضع للحياة، وبالتالي للأشياء. ومع ذلك فإن رفضه للموت هو موقف إنساني على أية حال؛ وخضوعه للأشياء هو إذن خضوع إنساني سالب. إنه يصنع الأشياء ويحولها. فهو إذن يهيمن على الأشياء، لكنه يخضع لها أيضًا ("مواد أولية").

الجانب السلبي للعمل: العمل المسخر (سيكتشف هيجل لاحقًا الجانب الإيجابي للعمل فلماذا يتغاضى عن هذا الجانب الإيجابي؟ لأنه يتموقع هنا بجانب وجهة نظر السيد. ولان العبد من خلال هذا الجانب الإيجابي سيحرر نفسه).

إن العبد يشتغل من أجل السيد وليس من أجل ذاته. إن سلوك السيد إزاء الأشياء سلوك توسطي médiatisée: بواسطة وعي العبد الكادح. إذن فالسيد يعيش في عالم تقني تاريخي يؤنسنه العمل، وليس في عالم طبيعي، وهو لا يخضع قط لهذا العالم لأن العبد الكادح قد استعمل درعه الحامية.

فمتى تحول الطبيعة نفسها إلى Welt (عالم طبيعي)؟

حينما يكون هناك صراع أي مجازفة بقصد الموت، ظهور للسلبية التي تتحقق بما هي عمل. إن التاريخ هو تاريخ صراعات دموية (حروب، ثورات) وأعمال تغير الطبيعة، من أجل الاعتراف.

لكن السيد يخوض المعركة كإنسان من أجل الاعتراف، ويستهلك كحيوان دون أن يشتغل. وهنا تمكن لا إنسانيته. وهو يظل من خلال ذلك إنسان الرغبة (التي تمكن من إرضائها). فهو لا يستطيع تجاوز هذه المرحلة لأنه بطال oisif. قد يكون قادرًا على الموت إنسانًا، ولكنه لا يقدر أن يعيش إلا حيوانًا.

إن إنسان الـ Begierde لا يمكن من أن يكون معترفًا به من قبل إنسان حر: لأنه في هذه الحالة فإن العدو إما أن يموت أو إنه سيقتله، فليس هناك إذن إمكانية للاعتراف.

إن موقف السيد يوجد في مأزق وجودي:

فالسيد لا يحصل على الاعتراف الذي يرغب في الظفر به، ما دام معترفًا به من طرف وعي غير حر، وهو يشعره بوقوعه في المأزق وعلى العكس من ذلك، فإن العبد يعترف بالسيد إن ما يحتاجه هو أن يحرر نفسه، بأن يعمل جاهدا على أن يعترف به السيد، من أجل أن يجد نفسه في وضعية اعتراف حقيقية، أي تبادلية. إن وجود السيد مبرر بقدر تحويله- بواسطة الصراع- لحيوانات واعية إلى عبيد، سيضحون في يوم ما أناسًا أحرارًا.

جدل الوعي الرقي (العبدي).

في الأصل/ هناك خوف من الموت. إن العبد وهو يقوم بتجربة قلق الموت (Furcht)، فإنه يقوم بتجربة السلب الخالص، أي يصنع حريته، وإنسانيته (عن عدم محض هو في ذاته عينها خارج العالم الطبيعي).

ذاك منبع الوعي بالوجود الإنساني، الوعي بالفردانية، لأن الموت وحدة يفردن الوجود حقًا، (إن فردًا لا يمكنه أن يموت بدلاً عني). فضلاً عن ذلك، فالقلق القاتل يكشف للعبد بأن الإنسان لا يستند حقًا إلى أي شرط خاص للوجود. إذن فإن القلق هو شرط ضروري لحريته، لكنه غير كافٍ فهو ليس سوى شرط لحريته.

في البداية فإن العبد لا يعترف بالحرية إلا في شخصية السيد (وليس في ذاته): إنه يعترف بحرية إنسان آخر. إن العبد، وهو يقوم بخدمة السيد، يخضع لإرادة الآخر. إن وعيه موسط Médiatisée. فهو يعيش خادمًا للقلق الإنساني، وليس خادمًا لرغبته الحيوانية.

إن المهم في خدمة السيد، هو العمل، القائم على القلق لصالح السيد، فالعبد مازال غير واعٍ بقيمة العمل التحررية.

إن السيد يظل عبدًا للطبيعة برغبته Begierde.

عمل العبد ليس مقوضًا للموضوع (كما الـ begierde)؛ فهو يصوغه، ويحوله. إنه يحول الطبيعة إلى Welt (ويحول الكون الطبيعي إلى عالم تاريخي)، من خلال ذلك فإنه يحرر نفسه بالفعل من الطبيعة.

إنه يصير واعيًا بحريته أيضًا من خلال العمل، ومع ذلك، فهذه الحرية ليست سوى حرية مجردة: فالعبد لا يعيش إنسانًا حرًا بالفعل، ما دام أن له وعيًا جوانيًا بحريته. وهو ليس حرًا إلا بفكره ومن أجل فكره. وهو يعتقد أولاً بكونه قادرًا على التمكن من ذلك، ولكنه قد جرب بأن هذا الموقف ليس قابلاً للحياة.

هذه التجربة الجدلية للوعي الرقي ثم تناولها بالوصف في القسم -ب- من الفصل الخامس وتتمثل في ثلاث مراحل.

1- موقف رواقي.

2- موقف ريبي أو عدمي.

3- موقف الوعي الشقي (المسيحي).

ملخص دروس 1933-1934

(موجز التقرير السنوي 1934-1935 للمدرسة التطبيقية للدراسات العليا، شعبة العلوم الدينية).

إن محاضرتي اعتبرت كامتداد لدرس كويرى Mr.Koyré حول الفلسفة الدينية الهيجلية. لقد حلل كويري النصوص السابقة على الـ Phanomenologie des geistes. ولقد كرست محاضرتي لدراسة الـ Phanomenologie، متبعا منهج تأويل كويرى، ومعتمدًا على الأفكار التوجيهية لدرسه.

يتعلق الأمر قبل كل شيء بإبراز أفكار هيجل الدينية. لكن المنهج الذي يستخدمه هيجل في الـ Phanomenologie لا يسمح باستبعاد الأجزاء الدينية، وإذن فإن مجمل العمل هو الذي يجب التعليق عليه. وللأسف فإن الفصول الثلاثة الأولى وقسما من الفصل الرابع هي التي كان بالمستطاع شرحها.

إن الـ Phanomenologie تتجلى في كونها أنثربولوجيا فلسفية أو بالأحرى فهي وصف نسقي وتام، وهي بالمعنى (الهوسولي) للكلمة مواقف وجودية للإنسان.

يقصد التحليل الأنطولوجي للكائن بما هو كذلك، والذي يشكل ثيمة المنطق Logik. فما يهم الدين خاصة أن الـ Phanomenologie، ليست هي تيولوجيا موضوعية، ولا هي تاريخ للديانات، ولا هي سيكولوجيا الشعور الديني. هذا العمل يتضمن الوصف الفينومونولوجي لكل المواقف الدينية، التي يمكن للإنسان أن يتخذها وهو يعيش ككائن تاريخي في العالم الز-مكاني Spatio-temporel (والتي سبق أن تحققت كلها- فضلاً عن ذلك- في مجرى التاريخ، حينما تم نشر الـ Phanomenologie). ويجب اعتبار هذه المواقف المختلفة بمثابة عناصر متكاملة (Momente). والتي صارت aufgehoben، (أي تم إبطالها بما هي معزولة، ولكن ثم الاحتفاظ بها وأجل الـ ما فيها من حق) داخل الموقف المتكامل للإنسان الذي حقق بالكامل ماهيته، أي للإنسان الذي فهم نفسه بالتمام والكمال، أي للفيلسوف "المطلق" الذي يعيش في نهاية التاريخ، وبإيجاز لهيجل الذي لم يكن، ولم يستطع أن يكون ما هو كائن عليه إلا بفعل تأليفه لـ Phanomenologie الذي يتضمن من بين أشياء أخرى وصفا مستوعبا لهذه المواقف الدينية.

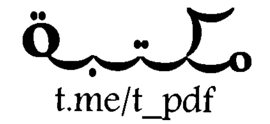
في الفصول الأربعة الأولى تم تناول ثيمة الدين مرتين. مرة وسط الفصل الثالث، حيث يصف هيجل الموقف الديني باعتباره موقفًا معرفيًا أنه موقف- نموذج التيولوجي، المطبوع بفكرة تعالي الكائن المطلق (الله)، وبالانفصال الجذري، وبالتعارض التام ما بين الكائن الحقيقي (الموضوعي) وبين الكائن الإنساني (الذاتي).

ومرة أخرى في نهاية الفصل الرابع (Das ungluckliche Bewusstsein)

فالموقف الديني ثم تناوله بما هو موقف فعال وعاطفي. وهذا التحليل التالي مكمل للتحليل الأول: يصف هيجل هنا موقف- نموذج الإنسان الذي يعيش ويتصرف في العالم معتقدًا في إله التيولوجيا المتعالي.

إن الوصف الفينومونولوجي للتحول الجدلي- المحايث والحتمي- لهذه المواقف الوجودية هو في الوقت ذاته نقد للتيولوجيا والدين التاريخي.

فمن الجلي للنظر بأن الموقف الديني ليست له قيمة تامة إلا بقدر ما يكون متضمنًا (Aufgehoben) داخل الموقف المتكامل لفيلسوف يمتلك المعرفة المطلقة (Das absolute Wissen).



II

دروس السنة الدراسية 1934-1935

FREIHEIT DES SELBSTBE WUSSTSEINS

حرية الوعي بالذات (الفصل الرابع، القسم ب)

المدخل ص 151-152

أ- الألفاظ الثلاثة الأولى الملخصة للقسم أ.

ب-أين موقعنا، من وجهة نظر هيجل (حول المعرفة المطلقة)؟

ج-إبراز الحركة الجدلية في القسم ب.

بداية الفصل الرابع، ب= بداية الفصل الثالث (الرواقي نظير العالم والتيولوجي). إن الإنسان يمتلك الانا الملموس: بعمله (العبد العامل)؛ باعتباره معترفا به منن قبل آخر هو بمثابة الأنا: خاصة أنه يعترف بآخر (السيد) كأنا.

أ-الرواقية (ص 152-154)

العبد يتأكد بنفسه من الوضعية: فهو إذن الرواقي.

إن مبدأه هو أن الإنسان حر لأنه يفكر (وإذا ما قورن هذا المقطع بالفصل الثالث، فسيتعين لنا بأن العبد لم يصر فقط رواقيًا Stoicien، هل صار أيضًا عالمًا-بالعمل، إن الفيزياء النيوتونية هي فيزياء كادح، مهندس).إن الرواقي بإشباعه لرغباته، فإنه يخضع للطبيعة وهو إذ يفكر، فإنه قد تحرر. إنه منفصل عن العالم الخارجي الإنساني أو الطبيعي، وهو أيضًا حر سواء تربع على العرش أو مكبلاً بالقيود. إذن فلا يهم ما تكون عليه وضعيته في العالم، وفي الدولة.

إن العبد الرواقي ليست حقيقته خاضعة لإرادة السيد، لأنه لا يخدمه قط من أجل أن يحافظ على حياته، فهو لا يعمل قط من أجل البقاء في الوجود وهو يتقبل إمكانية معاقبته بالإعدام من طرف السيد. إنه يتقبل موته الخاص: "الانتحار- الفلسفي". وهكذا فإنه يحرر نفسه بموقفه اللامبالي.

إنه تقدم بالمقارنة مع وجود العبد لأن العمل يحرر، ولكنه أيضًا يستعبد، بقدر ما يعمل على إشباع الرغبات. وهي حرية سلبية ضد العالم والبشر الذي لا يبالي بهم الرواقي. هي حرية مجردة لأن الرواقي يفكر، لكنه لا يتصرف. إن أناه تظل وحيدة حتى مع ذاته: unmittelbar (مباشرة)؛ وأناه ليست موسطة (Vermittelt). إنه يعارض العالم، منطويًا داخل الفكر، ولكنه لا يقاوم هذا العالم، وهو لا ضد السيد (مضحيًا بحياته)، من أجل أن يضمن الاعتراف به كإنسان حر. إنه إنسان حر، ولكنه مجرد، لأنه ليس حرًا إلا داخل الفكر، أو بالأحرى داخل فكره.

إن الإنسان، مع الموقف الوجودي الرواقي، ينفصل عن الطبيعة، لكن الإنسان العيني يجب أن يجد ثانية "الطبيعة"، ويفهمها، وينظمها (أسفل الصفحة 153).

نقد الرواقية: (ص 154). إن الفكر المعارض للعالم فارغ من المحتوى. وإذا ما اشتمل على محتوى، فإنه يستعيره من العالم الخارجي. والموقف الرواقي هو أيضا، وقتي، يستحيل إلى ريبية. (هناك انتقادات مشابهة لفلسفة كانط الأخلاقية).

في الوعي الساذج اللا فلسفي يتجلى هذا النقد: إنه "الضجر".

إن عامة الرواقيين مضجرين (« ...Die allgemeinen –I– 21 إلى 26)
وفي الفقرة الأخيرة ما يلي: الرواقية= الحرية المجردة، الاستقلال الوهمي عن العالم. يقتضي الحال أن يعترف الرواقي باستحالة موقفه. فما الذي سيقوم به؟ إنه سينكر العالم والمجتمع. إنها أناوية Solipsisme يسميها هيجل بالريبية.

ب-النزعة الريبية: (ص154-158)

لماذا ليست هذه موضوع تساؤل في الفصل الثالث؟ لأن الأمر يتعلق بموقف عاطفي ينكر العالم الطبيعي. يعلى من شأن الفردانية: إنها نزعة أناوية أخلاقية وجودية مشروطة بالإضافة النظرية. إن المتعدد تم إنكاره، وليس هناك سوى الأنا وحده (الأنا المحض المنكشف بالـ Begierder).

وهو حر، لأنه هو وحده في العالم.إنه مازال مجردًا ليس هناك قط صراع من أجل الاعتراف الفعلي في العالم الواقعي.

إن الرواقي يرغب في أن يكون حرًا إزاء العالم، ولكنه يستعير عناصر أخلاقيته من العالم الخارجي. وقد أدرك أن حريته وهمية. فأضحى إذن شاكًا « Sceptique » أو عدميًا « Nihiliste » إن الشاك وحده هو الذي حقق مثال الرواقي (الحرية المجردة للفهم Verstand) بإنكاره للوجود بما في ذلك الوجود البراني.

إننا نلج الفكر القديم. ويتعلق الأمر بالحكيم الذي يتأمل، ولا يتصرف إن الرواقي يستند في الأساس على مثال موقف السيد، ولكنه لا يجازف بحياته في صراعات ممجدة فهو لا يتصرف.

إن موقف الشاك إنكاري، كما هو شأن إنسان الرغبة (Begerde) وكما هو شأن العبد الذي يكدح.

إن الشاك يقوض وجود العالم البراني نفسه، تقويضًا ذهنيًا فقط، وليس تقويضًا واقعيًا وفعليًا فهو لا يقوم بفعل شيء قط.

إن الشاك يحقق مثال الحرية- ذهنيًا، وهذه الحرية هي هدف إنسان الرغبة، والعبد أيضًا، ولكنهما فشلا في ذلك، فكيف نجح الشاك في مسعاه؟ إن إنكار الشاك نظري محض، (جدال ضد العلم). يستلزم "عدمية" يمكن تحقيقها نظريًا من الممكن التفكير في الأنا دون التفكير في العالم البراني؛ ويمكن تقويض هذا

العالم. دون تقويض الذات عينها – على الأقل بالفكر. وللتذكير فإن الرواقية هي موقف العبد الذي يكدح لكنه لا يتصارع.

يتعلق الأمر بفكر (متولد عن العمل)، وليس عن تصرف فعلي، عن صراع ضد السيد. إن الـ Verstand يغدو مقوضًا بالنقد الشكي. لكن النزعة الريبية هي في الآن ذاته إثبات جذري لثنائية الـ Verstand المجردة: الإنسان مناقض للعالم كما يناقض الوجود العدم. إن الإنسان بالنسبة لهيجل هو بالفعل "شيء آخر" غير العالم (الطبيعة). فهو يختلف جذريًا عن العالم البراني الطبيعي، بقدر ما يكون فعلاً (أي إنه العدم الذي يمارس تعديم الوجود المعطى للطبيعية، وهو إذ يمارس هذا السلب، بواسطة الصراع والعمل، فإنه يحقق به ذاته أيضًا، لكن من الطبيعي أن نشاطه لا قيمة إنسانية له إلا بقدر ما هو فكر واعٍ (لا يكون إلا بوصفه سالبا) فضلاً عن ذلك هناك درجات للوعي: الإحساس، الإدراك، الفهم، العقل. إن موقف الشاك ليس ممكنًا إلا بوجود العبد (نشاط عمله)، ولكن يجب على الشاك أن يفكر في هذا الوجود، من أجل أن يغدو –حقًا– إنسانًا. وبقدر ما هو إنسان فإنه قبل كل شيء شاك – عدمي.

إن الفكر الرواقي هو داخل الأشياء (الطبيعة، العلم).

فهو لا يستطيع إنكار هذه الأشياء دون أن يقوض ذاته عينها. أما فكر الشاك الذي يتجه نجو ذاته عينها، فيستطيع أن ينكر هذه الأشياء إنه يفكر في شيء واقعي فقط، وهذا الشيء هو إنساني، وهذا هو عمل العبد فعلاً.

هنا يكتب هيجل بأن Denken = اللامتناهي. إنه "اللامتناهي الزائف"، لا متناهي علماء الرياضيات. كل عدد هو معادل للصفر. إن تفكير الشاك "لا متناه" لأنه ينكر كل تعيين. والإنسان بالنسبة لهيجل، ليس هو فقط ما يكونه، بل ما يقدر أن يكونه، بإنكاره ما هو كائن. فسلبية الإنسان تنكشف هنا من خلال الشاك. هكذا تسربت فكرة الحرية إلى الفلسفة. غير أن الشاك لا يقدر أن ينكر بالفعل طبيعته الخاصة المعطاة، أي وضعه الرقي في عالم السيد– من خلال فعل يقوم به

داخل هذا العالم، أي من خلال صراع يديره ضد السيد بقصد الاعتراف. فالإنكار هنا هو دائما نظري ذهني.

إن الشاك لا يتجاوز قط وجهة نظر فهم الوعي بالذات لـ Selbstbewusstsein وهذا هو ما يصنع فشله.

[الفصول الثلاثة الأولى، والفصل الرابع تصف مظهرين لوعي (الإنسان) المتقدمين على العقل (الفصل الرابع) واللذين يمكن وصفهما بأنهما غير عقلانيين. تتطرق الفصول الثلاثة الأولى إلى الوعي بالعالم الخارجي (Bewusstsein). ويتطرق الفصل الرابع إلى الوعي بالذات (Selbstbewusstsein).

توافقات:

الفصل الأول : الإحساس... الرغبة (Begierde) (ف4-أ-1)... رواقية (ف4، ب،1) مادية حسية.

الفصل الثاني: الإدراك (نفي الإحساس في الإدراك)... صراع (السيد) (ف4-أ-2)... نزعة شكية (ف4، ب،2) (إنكار العالم الحسي).

الفصل الثالث : الفهم (ثنائية الحسي والفو-حسي)... عمل (العبد) (ف4-أ-3)... وعي بئيس (ف4، ب،3) (ثنائية الدنيا والماوراء).

وجهة نظر هيجل: إن الهوية هي الكينونة الطبيعية، بما فيها كينونة الإنسان، أي كل ما تلقاه كمعطى ثابت لطبعه الفطري. لكن الإنسان بإمكانه أن ينكر الطبيعة وكذا طبيعته الخاصة: بإمكانه التصرف (نفي الـ Nichet-getanhaben). إن السلبية (الإنكار) هو الحرية (التصرف الحر والمحرر). إن إمكانية الإنسان في أن يتعالى بطبيعته، هي ما يوجد باعتبارها خاصية إنسانية تميز الإنسان. إن الكلية هي تاريخية الإنسان، وجوده داخل العالم الزمكاني الذي يناضل فيه ويشتغل. فالإنسان يتميز عن الحيوان لأنه كائن سالب، ولكنه ليس كائنًا تركيبيًا، وليس كلية (أي واقعة ملموسة) إلا بقدر ما يتذكر، ما يقوم بسلبه (Erinnerung) : وهذا ما يستلزم وعيًا بالمعنى العريض.

إن الحرية- الفردانية- التاريخية مترابطة، أساسها هو فكرة الموت، وتناهي الإنسان. يقول هيجل: "إن الحرية تعني السلبية، وتعني الموت". (ويستنتج بأن الكائن الحي الطبيعي لا يموت بالمعنى الدقيق للكلمة، إنه فقط استنفذ إمكانياته، إنه "يتحلل".) لكن للإنسان إمكانيات لا متناهية، ولهذا فهو يموت. إن الإنسان لا متناهٍ زائف، لا متناهٍ مفتوح، قطيعة داخل سلسلة لا متناهية. إن الإنسان يمكنه بالقوة أن يعلي الموت (ولهذا فإنه يتخيل الخلود، والحياة الآخرة): إنه يصنعه عبر التقليد التاريخي. لكن الحضارات بدورها تموت، كما هو شأن الإنسانية.

[يلزمنا أن نميز بين الواقعة الجدلية (الأنثربولوجية). أي التي تتضمن السلبية، وبين واقعة العالم الطبيعي، الذي ليس جدليًا والذي يظل مطابقًا لذاته- عينها. (هنا الكلية= الهوية). لكن هيجل ذو نزعة واحدية moniste وهذا مصدر مفهومه "الدائري" للحقيقة، ولإخفائه النهائي للإنسان. إن التاريخ يجب أن يكون دائريا، كما يجب أن يتوقف، وفي لحظة توقفه هذه تستطيع الفلسفة الحقة أن تتحقق. والنتيجة: تعذر توقع المستقبل، وأيضًا استحالة " العود الأبدي".

ثمة مصدر واقعة الزمان والتاريخ. إن مراحل التاريخ تغدو أوهامًا في اللحظة التي تتأسس فيها الفلسفة الحقة. (فلسفة هيجل) والحاصل أن ما هو حق، حر، إلخ... هو مطلق Geist (الروح المطلق)- ليس هو الإنسان التاريخي. ولكن هذا الـ Geist ليس شيئًا آخر سوى كلية التاريخ المكتملة.].

نقد الشاك ينصب:

أ-على علم الفهم؛

ب- علـى أخـلاق الفـهم؛ بقـدر ما تتضمن هذه الأخلاق، و"تحتفظ" بالإحساس، ومعارضته بالمافو-حسي. إن الفهم يتفحص الموضوعات المنعزل بعضها عن بعض، والمنعزلة عن محيطها، والمستقلة عن الذات. إذن فهو يتفحص موضوعات "مجردة". إنه موقف العلم "العامي"، "الرسمي"، إنه موقف الرواقي أيضًا الذي ينعزل عن الواقع البراني، وينغلق على ذاته، وهو أيضًا موقف

الأخلاق التيولوجية التي تتأسس على معطيات قطعية. (الأحكام الأخلاقية، هي بمثابة أشياء منعزلة عن الإنسان والمفروضة عليه). فكرة الطبائع الفطرية (الأرسطية) (عن السيد والعبد). الأخلاق القديمة: الإنسان يجب أن يحقق "المثال" (الأزلي، المسلم به) داخل المادة: صر ما كنته (ما أَنْتَ هو). فهذه الأخلاق القديمة هي زائفة حسب هيجل، لأن الإنسان ليست له طبيعة أبدية، ثابتة، معطاة مرة واحدة على الدوام. إن الشاك ينفي أيضًا مبدأ الاخلاق الوثنية للفهم (التي ما تزال حسية)؛ لقد تجاوز الوثنية، وهو يمهد الطريق لمجيء النزعة اليهو-مسيحية.

إن للأخلاق الهيجلية أمرًا مغايرًا:

لا تكن ما أنت هو، كن ضد ما أنت هو. (غير ذاتك، صر إنسانًا "جديدًا"). ليست هناك فلسفة أخلاقية لهيجل (تبغض الأخلاقيين)؛ فهي فقط فلسفة أخلاقية ومسلمتها الوحيدة: هي أن الفرد يجب أن يعيش بانسجام مع أخلاقيات وعادات الشعب الذي يعيش ضمنه (مادام أن أخلاقيات هذا الشعب توافق (روح الزمان) Zeitgeist، أي ما دامت "صامدة" تقاوم انتقادات وهجومات الثوريين).

وإلا فإنه سيضيع مثل مجرم أو أبله. فقد حصل للشاك وعي بذاته بما أنه إنسان مضاد للطبيعة: إن له يقينًا ذاتيًا Gewissheit بحريته، أي بوجوده غير الطبيعي.

إن الشاك يكشف بالتمام سلبية التصرف. فما يشكل القيمة الإنسوية للتصرف، هي كونه إنكار للمعطى، للطبيعة وللطبع الفطري. إن القاعدة الأساس هي الفعل: إن الإنسان فعل.

(ص156-158): نقد النوعة الشكية. إن الحرية ليست ملكية، إنها فعل. والإنسان ليس حرًا بصفة كلية. فالإنسان هَمٌّ (Un-ruhe) جدلي مطلق. والشاك الذي لا يتصرف يظل قابعًا داخل ثنائية الوعي Bewusstsein إن موقف الشاك ليس قابلاً للحياة.

أ-يظل الشاك داخل الفهم Verstand وداخل (الإدراك) ويحتفظ بتمييز الذات والموضوع (مُدْرِك Percevant ومدرَك Perçu).

ب- إنه يكتشف الحرية، ولكنه يعزلها، فهو يرغب في أن يفكر بالسلبية داخل العزلة، السلبية التي تبلغ العدم، لأن السلبية لا توجد خارج الكلية: معزولة عن الهوية (= الإنسان خارج العالم)، إنها عدم خالص وموت.

النتيجة: انتحار (بدون هدف) (ثيمة كيرلوف لدى دوستيوفسكي) وعلى الأقل فهو إنكار ذهني خالص، بل هو لفظي.

إن الشاك يظل إنسان الوعي Bewusstsein (أي إنه يعزل نفسه عن المجتمع وعن الطبيعة): الأنا الخالص= عدم خالص منكشف داخل الوجود بالانتحار.

إن الشاك لا ينفي مضمونًا، نظرية، ولكن كل مضمون، كل نظرية، وكل أخلاق.

"إن الشاك يتناقض مع ذاته (فهو نفسه لا يقوم بأي شيء، إنه ينكر بخطابه كل ما أنجزه الإنسان والعالمين). من جهة أخرى فهو يردد نفس الإنكار: هذيان. حياته متناقضة. (ورد أعلاه بأن إنكاره هو لفظي خالص) وإذا ما دام حيًا، ولم ينتحر، فإن ديمومته متناقضة.

إنها ليست حقيقية، واقعة بالمعنى الفصيح للكلمة: إن النزعة الشكية غير قابلة للحياة وإذا ما تأكدت فإنها تصير:

ج- وعيًا شقيًا (**ص** 158-171)

إنه الوعي الديني اليهو-مسيحي.

وهو ما تكلم عنه هيجل في الفصل الثالث يتعلق الأمر بالتيولوجي الذي يفكر كإنسان الفهم Verstand هنا يتعلق الأمر بموقف ليس معرفيًا، وإنما عاطفي، يعني بالتدينية Religiosité عمومًا، باعتبارها ظاهرة وجودية: "روح دينية" (وعلى الأخص المسيحية) للإنسان الديني هنا Selbessbewusstsein أي

إنه واعٍ بذاته وبتعارضه مع العالم؛ إنه يعتزل عن العالم، وهذ الانعزال يصنع شقاوته، فيجعل من هذه الشقاوة مضمون وعيه الديني، وهو إذ ينعزل، فلأنه مازال عبدًا، يعيش في عالم بغيض (عالم السيد)، لم يحصل فيه على الاعتراف. لقد صار إذن عبدًا لله. وهو الآن مساو للسيد، بالمعنى الذي يصبح فيه هو والسيد معًا، عبدين لله. لكنه ليس حقًا حرًا: مساواة في العبودية، وفي انعدام اعتراف متبادل.

نقطة انطلاق (ص 158...« Imskeptizismus ») الشاك الذي يعيش، يناقض ذاته. وإذ يستوعب هذا التناقض، فإنه يصير شيئًا آخر: إنسانًا دينيًا مسيحيًا. ويجب أن يعتبر نفسه منشطرة في ذاته عينها (فهي من جهة "أنا" تجريبية، وهي من جهة أخرى "أنا" "سالبة"، حرة، متعالية). وهذا التناقض (الواعي، والمقبول) يجب أن يزول.

والإنسان الديني يتجاوز الشاك، لأنه جعل التناقض قابلاً للحياة، بقبوله لهاتين "الأناتين"، ولهذا فإنه بئيس، ولهذا فهو تأليهي. إن الدين ليس قابلاً للحياة إلا في الشقاء، وهو يولد ويصون الشقاء.

إن الصلة بين السيد والعبد قد تم دمجها في الإنسان الديني، والأكثر من هذا فإن صلة الله بالإنسان هي صلة السيد بالخادم.

إن الإنسان بقدر ما يظل عبدًا، يلزمه أن يبحث عن سيد. وهنا ما يزال رجل الدين عبدًا. والشاك ينكر السيد، لكنه يظل عبدًا. لكن من هو العبد الذي (ما يزال عبدا) دون سيد؟ سنرى (الفصل الرابع) بأنه البرجوازي، الذي هو بالأساس مسيحي.

إن الدين يخلص الإنسان من الأناوية، لكنه يختلق سيدًا (متخيلاً: الله)، لأن الأناوية (دون صراع) هي عبودية.

إن رجل الدين سيد وعبد في الآن ذاته، هو سيد بقدر يكون عبدًا، وهو عبد بقدر ما يكون سيدًا: سيد العالم- عبد لله. (والصيغة المعلمنة واقية: عبد الرأسمال،

ولكنه سيد رأسماله.) إن تصالح الإنسان مع ذاته يتحقق عندما يعترف به الروح Geists، متجاوزًا ثنائية الـفهم Verstand: فهو محرك التاريخ، ومواطن الدولة. إذن فهو الله ("إشباع" مطلق Befriedigug).

إن الإنسان الديني يختار إحدى "الأناتين" (deux moi)، دون أن يجمعهما معًا، لقد حدد اختياره، فاختار الأنا المتعالي. والسبب الصريح هو أن الأنا التجريبي فانٍ، (وهو في الواقع يظل مستعبدًا وغير معترف به). وهما في الوعي الديني، كائنان مختلفان أساسًا، كائنان غريبان. وبالتالي (يعكسان) تناقضًا بين عالمين: العالم الإنساني والعالم " الإلهي وأولهما في نظر الإنسان الديني، خواء وعدم وبالمقارنة مع الكائن المتعالي، الله: (وهذا يعني) إحياء النزعة الشكية.

إن الإنسان الديني معلق بين عالمين، فلا يقدر أن يبطل التناقض بتوحيد الأضداد (من خلال الصراع والعمل) إنه سيختار وهو في حالة عجز، وسينذر نفسه لله وحده، نقيض العالم، (الماوراء). إنه يريد أن يتعالى، ويعلي العالم (دون أن يغيره بحركة الصراع والعمل السالبة).

إن الإنسان الديني يقع في الضلال (ينخدع)، لكن الدين على أية حال يعد مرحلة إيجابية، فالإنسان الديني يكتشف ثنائية الإنسان، كما يكتشف بمعنى ما وحدته.

يختم الدين الفصل الرابع، ويشرع في (تكريس الـعقل Vernunlt أي الإنسان وقد غدا عقلانيًا").

- الرواقية: هوية الإنسان سواء أكان متربعًا على العرش أم مستعبدًا (مكبلاً بالقيود)؛ أي إن الإنسان بخلاف الحيوان، لا يتعين من خلال المكانة التي يحتلها في العالم (الطبيعة، الكوسموس): "الحرية".

- النزعة الشكية: الأناوية، أي وحدة الإنسان: "الفردانية". وأخيرًا فإن الديني يكتشف "التعالي" لكنه ليس هو من يستوعب التعالي، لأن المتعالي بالنسبة له ليس إنسانًا، إنه الله. وفي واقع الأمر فإن هذا التعالي لا يوجد في الماوراء، فهو

يبتكر بالفعل الذي يتجاوز (يتعالى) كل معطى (حتى لو كان بداخل الإنسان)، أي بالفعل السالب (الصراع والعمل).

إن عزل الإنسان يبدأ مع تبخيس إنسان الرغبة Begierde الذي يواجه إنسانًا آخر فيهلكه. إن الإنسان الديني يفهم بأن الإنسان لا يمكنه التخلص من هذا المأزق الوجودي، إلا بدخوله في علاقة مع كائن آخر، ولكن هذا الكائن الآخر، كما يراه، لا إنساني، وإنما ألوهي. إنه يعترف بالآخر ولكنه يعتقد بأنه يعترف بالله.

يتولد التثليث عن إمكانية تركيب الوعي الديني للفرداني (الخاص)، والثابت (الكوني):

1- العبد يبحث عن سيد (جبار) في الماوراء، لأنه يخاف الموت (وهذا يماثل المرحلة الأولى للصراع من أجل الحياة أو الموت (ص160،20). اليهودية الإله-الأب.

2- اللوغوس، الله الواحد، الإنجيل، يسوع.

3- الوعي (الشقي) يجد نفسه في الثابت: المسيحية، الكنيسة، روح القدس.

أو:

أ- الثابت الجوهري يدين الخصوصية (اليهودية).

ب- الثابت الجوهري يصير خصوصية (المسيحية).

ج-الروح الذي يجد فيه الوعي نفسه فرحًا (الانتقال إلى "محايثة" العقل، (الفصل الرابع، الإلحادية).

(يمكن إرجاع كل انتقال إلى الوعي بالذات (إلى الإنسان) وليس إلى الله: وتلك وجهة نظر هيجل).

في (ص160، فقرة2):.«Was sich..» إشارة توضيحية.)

لا يتعلق الأمر بالتيولوجيا في هذا الفصل، ولكن بفينومونولوجيا الوعي الديني، بالفينومونولوجيا بالمعنى الهوسرلي.

والهدف: هو توحيد الفردانية (الخصوصية) والمطلق (الكوني).

المحاولة الأولى هي: Latheandrie التثليث (وهذا التركيب لا يكون حقًا إلا في الشعب Volk وفي الدولة؛ (الفصل السادس والثامن). لكن هذا الاتحاد يتحقق في الموضوع Gegenstand: فالمسيح ليس أي إنسان، إنه الماوراء: التعالي. والإنسان الديني يطمح في وحدة يتصورها قبل كل شيء (في المسيح)، باعتبارها غريبة عنه، بعيدة المنال، مفصولة عنه في الزمان والمكان.

إن الدين تأملي خالص. ومعرفة الوعي الديني بالمسيح هي معرفة غير تامة، ومادامت تتضمن تناقضًا. فإنها تحتفظ بالخصوصي والكوني معا، ولكنها لا تقوم بدمجهما.

إن Denken- الفكر ينتجعن الإنكار، أي عن حركة (العمل). إنه يصير بدوره فعالاً (ثوريًا)، وأخيرًا يغدو تأمليًا خالصًا، حينما يحقق الروح (التاريخ المكتمل).

حين ينفصل الفكر عن الفعل، فإنه يعتبر "فكرًا محضًا" (Reines Denken) إنه فكر الـفهم Verstand فكر الإنسان العاجز. وهذا الفكر المحض لا يمكن أن يبلغ الفرداني (الرواقية وتصوراتها الكونية). وهذا الفكر يصير عند النزعة الشكية سالبًا، وطامحًا للفعل، ولكنه لا يخلق الفرد، لأن فعله السالب هو ذهني مجرد. إن الإنسان يجب أن يتصرف حقا في العالم ومن أجل المجتمع، يجب أن يحقق شيئًا من العبر – فردانية ومن الكوني، ومن العبر ذاتي. وفي هذا فقط يستطيع الإنسان أن يعيش كإنسان وككائن مشبع. إن الفهم Verstand هو الذي يتصور الكوني (المفاهيم العامة)؛ إذن فيجب أن يدمج بالفرداني المنكشف بالإدراك.

إن الإنسان الديني هو الذي يقوم بالخطوة الأولى في هذا الاتجاه فهو يحتفظ بالاثنين: الخصوصي (الإنسان) والكوني (الله). وتلك هي حقيقته. وأما عيبه

فيكمن "في ذاته" وليس "من أجل ذاته" وهيجل هو من فهمه، أما هو نفسه (الإنسان الديني) فلم يعر لذلك اعتبارًا. لم يحصل العقل بعد vernunft بالمقابل. إن الإنسان الديني ليس "عقلانيا".

لقد بدأ الإنسان الديني يتصرف داخل العالم، ولكنه يتصرف من أجل وعبر الماوراء. فسلوكه هو- في نظره على الأقل- لله وليس لذاته. إذن فهو لا يدري بأن "مملكة الله" تتحقق في الدنيا بواسطة الإنسان، ومن خلال فعل الإنسان المبدع (السالب). إن مثاله غريب عنه (المسيح). كما أن موقفه الأول (ص162-164) ليس فعلا، ولكنه تأمل، إنه تأمل الماوراء والتعالي والوعي الديني لا ينكشف بنفسه لنفسه عينها، فما ينكشف للإنسان (الذي يتمزق في الشقاء) هو الفردانية الإلهية (البعيد والغريب. ومن الناحية التجريبية فإن بحث الإنسان الديني التأملي، لا يمكن أن يبلغ سوى إلى موت الله (حجيج، حروب صليبية)؛ ولكن هذه "الواقعة" نفسها في العالم لن تغدو سوى وهما (كناية عن فشل الصليبيين الذين هم بتعبير رمزي Kampf، والذين يستعيدون الصلة بالجهاد من أجل الحياة أو الموت. جهاد بين النفس والله. والإنسان وقد غدا دينيًا. فإنه يرجع عبدًا؛ إذن فالصراع المستأنف، هو صراع ضد الله لكن هذا الصراع يجب أن يكون مهزومًا، ما دام هذا الإنسان هو إنسان ديني. ومع ذلك فهذه الهزيمة ليست نهائية. إن الإنسان سيغدو في النهاية منتصرًا.

الموقف الثاني: الانتقال من التأمل إلى الفعل (ص 164-167) لكن سلوك الإنسان الديني يعجز عن بلوغ الهدف. إن الفعل لا يبلغ هدفه إلا في الـشعب Volk وفي الدولة. إنه فعل داخل المجتمع. ورجل الدين لا يتصرف كفرد اجتماعي، بل كفرد منعزل. إنه لا يرغب في تحقيق شيء ما في هذا العالم، ولو من أجل الآخرين،فهو يرغب في اعتراف من قبل الله، إنه يتصرف لأجل ذاته-عينها: فهو لا يرغب في الآخرة سوى في تحقيق روحه المنعزلة. وهو يريد حقا أن يقوض الفردانية المنعزلة التجريبية. لكنه هناك لا يستطيع قط أن يبلغ هدفه: إن الكونية تنفلت عنه دائمًا، وسيظل مفردًا: "مجرد خاص".

(إن Der Einzelne هي الفردانية المنعزلة، المنغلقة على ذاتها؛ وهي مختلفة عن الـ Einzelheit التي يمكنها أن تحصل بالقوة على الكوني. إن الإنسان الديني هو Einzelner) (فرد منعزل).

إن رجل الدين يعتقد- بعد التأمل- أنه فقد صلته مع الله، فيعود إلى ذاته ويعثر على الـرغبة Begierde، والعمل (الذي ما يزال عبوديًا). ليس هناك بعد تركيب واقعي للسيد والعبد، ولكنه تلفيق.

إنه سيد وعبد بمعني أنه مازال عبدًا: عبد دون سيد. إنه يعلم بأنه سيد الطبيعة، ولكنه لا يصير كذلك لأنه عبد لله. إن فعل الإنسان الديني يعجز إذن عن تحقيق وحدته الخاصة.

إن الإنسان الديني يجد نفسه عاملاً، وهذا بالنسبة له معطى، لأن السيد (الرب) قد أمره بالعمل (وهو نفس الشيء بالنسبة للعبد) إنه لا يعرف بأن الإنسان يعمل من أجل تحقيق فردانيته داخل العالم.

ومع ذلك فإن الإنسان الديني يتصرف في العالم؛ وهي خطوة إلى الأمام، (مادام لا يعمل إلا من أجل حياته المتعالية). لكن الدياني لا يعلم بأن فعله هو فعله الذي يصدر عنه فهو يعتقد بأن الفعل ليس فعالاً إلا من خلال إرادة الله. إنه يحمد الله الذي سمح له بأن يتصرف، ويعمل بهداه. إن الله بالنسبة له هو الفاعل الحقيقي الأوحد. إن المتدين "يتطهر" (وهو بالنسبة لهيجل: يتأسس ويتحرر) وهو يتصرف (العمل والصراع)، ولكنه ليس صاحب فعله. إن الدياني يريد أن يبطل فردانيته، ولكن من خلال فعله، وهو حقًا يؤكد حتى وإن كان يقر بفضل الله عليه. لأن فعل الإقرار بفضل الله هو سلوك الدياني، وهذا الفعل ينتسب إليه، فهو الذي ينجزه. إنه يتصور يومًا ما يتحقق فيه فعله (فضلاً عن ذلك ففعله سالب، مادام ينكر المعطى لصالح الماوراء (الآخرة). إنه يفهم إذن بوصفه فردًا فعالا وهكذا فإن اليقين (Gewissheit) يغدو حقيقة (Wahrheit). والإنسان ليس في ذاته فقط (ansich)، فهو لأجل ذاته أيضًا (Fursich) ويجب أن يصير في ذاته ولأجل ذاته. معًا، (anund fursich) بما أنه فيلسوف مطلق (هيجل).

ومع ذلك فلن ننتقل حالاً من الفصل الرابع إلى الفصل الثامن، لأن "السلوك " الديني ليس سلوكًا حقًا: إن التحرر يظل مجردًا وذهنيًا.

الموقف الثالث (ص 168) التدين الزهدي (الرهينة). إن السلوك الديني بدون حمولة اجتماعية. كيف يمكن لكائن يعد نفسه عديمًا، أن يعتبر بنفسه بأن سلوكه ذو قيمة؟ إذن فهو يقر بأن سلوكه لا يعني أحدًا سواه. لكنه (مادام ينعزل عن المجتمع) يكتشف نفسه بوصفه "وظيفة حيوانية". هنا يتبدى العدو، والوظائف الحيوانية تصير حقًا بالنسبة للزاهد، بالغة الأهمية إذن فهذا موقف متناقض.

إن الزاهد يريد أن يتوحد بالله لكن هذا هو الفكر الوحيد الذي يتوسط تقويض الزاهد (الصوفي) للوجود الواقعي (الطبيعي).

المرحلة الثانية (ص168-170) الكنيسة. إنها ليست دولة حقيقية، أما مجتمع المؤمنين فليس مجتمعًا حقًا لماذا؟ لأن "كل فرد هو من أجل ذاته، أما الله فهو من أجل الجميع" لكنها خطوة مهمة.

إن الوسيط ما بين الخاص والكوني هو الآن إنسان: القس. إنه نموذج المواطن، أما الكنيسة فهي أصل الدولة –ومخططها- فلم يعد القس عبدًا Knecht ولكنه خادم.

لكنه ليس مواطنًا بعد لأنه رجل دين: فهو يرى بأن الضدين هما المتعالي (الله) والخطيئة (الإنسان) اللذيان يظلان غير قابلين للتوسط في الحياة الدينية الاجتماعية للكنيسة.

لقد حصل الآن التضاد بين العلماني ورجل الدين، الذي يمثل الفرد التجريبي والروح الخالدة ليس هناك اعتراف متبادل بينهما وأن كل ما يطبع الحياة الدينية الفردية يوجد في الحياة الاجتماعية (النزعة الزهدية: الصوم...إلخ) إن الكنيسة تمثل الحد الأدنى الذي يمكن أن يبلغه selbestbe wusstsein والـVerstand. ما وراء الـ Vernunft و الـ Geist (الفصلان الخامس والثامن).

إن الفعل العلماني عديم الجدوى بذاته، إزاء الماوراء؛ إذن فالقس ينقل فعلاً عديما- لكنه يبطل سمة خطيئة هذا الفعل. فالقس ينفي السمة الفردانية (الخاصة) Einzelheit للفعل إنه ينفي الشقاء. أما فعل العلماني فيغدو فعلاً كونيًا، عبر- فرداني: فهو فضلا عن ذلك لم يعد قط فعلاً، لقد ثم إبطاله.

وهذا التحول الديالكتيكي للوعي الشقي (والـ Verstand، عامة، للـBewusstsein و الـ Selbestbe wusstsein) إلى Vernuft (العقل، الجزء ج الفصل الخامس) قد وصف في عبارة واحدة (واردة في آخر الفصل).

المرحلة الثالثة (ص 170-171) لقد تحرر الإنسان داخل الكنيسة Ansich. لكنه لا يدري بهذا. إذن فليست هذه بعد حرية حقة، ما دامت الحرية الحقة واعية بذاتها فضلاً عن هذا فالغفران ينبع من الله وليس من رجل الدين نفسه، على الأقل من وجهة نظره. إنه لا يدري بأنه تحرر بنفسه: ففعله داخل الكنيسة قد غدا الواقع، اجتماعيًا، لكنه يعتقد بأن فعله صار فعل الآخر لله (الذي يحل في الكنيسة وقساوستها) فالله بالنسبة لرجل الدين يلعب الدور الذي يلعبه المجتمع في الواقع. والأكثر من هذا ففعله يتحقق من خلال توسط القس، وهو بالتالي ليس قط الخاص. إن الفعل لدى القس عبر- فرداني، إنه ليس إذن فعله قط.

إن الإنسان الديني يعيش مادام يتصرف، لكنه لا يعير الاعتبار لتصرفه، وهو لا "يفكر إلا في عجزه وموته، إنه لا يدري بأن العالم الذي يعيش فيه هو عالمه، وأنه ناتج عن فعله. وهو يعتقد بأنه صنيعة الله وأنه يظل مخطئًا شقيًا.

أما القس فهو من يواسيه ويذكره بأن فعله على كل حال هو شيء إيجابي: لكنه ليس سوى (p171) « Gebrocherre Gewissheit ».

إنه يقول له: إن شقاءك الحالي سيغدو Gennuss (متعة في الآخرة. لكن الإنسان الديني ليس له يقين قطعًا فضلاً عن ذلك فهذه السعادة هي « ansich » وليست هي « fursich »، إن الإنسان الديني حتى ولو بلغ القمة، يحتفظ بكل

سماته: الشقاء والانعزال- مادام معتقدًا بالآخرة. إن الشقاء والانعزال والدين تشكل كتلة واحدة. إن الإنسان سيفهم الآن بأن فعله هو في ذاته ansich. وأن Tun (فعله) ووجوده sein هما الواقع كله. فليس هناك قط Jenseits بالنسبة له: إنه ملحد. فلم يعد قط معزولاً بالنسبة للطبيعة: إنه يعيش داخل المحايثة؛ إنه عقل (الفصل الخامس).

إن هيجل يرضى بأن يقول في فترة الشباب- بأن الإنسان يتصور أن إلهه (المتخيل) هو عين ذاته في الواقع: إنه "يتعرف ذاته" كإله. وهنا تكمن نهاية "شقائه".

سنرى- مع ذلك- أن هذا العقل ما زال "مجردًا" إن العقل العيني هو الروح Geist. والإنسان في الفصل الخامس يحاول أن يعيش "مستقلاً" عن الطبيعة، وعن الدولة (عن التاريخ): إنه المثقف البرجوازي. وهو أيضًا ينشغل بالعدم (بالثرثرة، بالبلاهة، والانتحار).

[يبدو أن الانتقال الديالكتيكي الوجيز يظهر "اهتداء" الإنسان الديني إلى الإلحادية الهيجلية (أو بالأحرى إلى الدين الإنساني)" anthropotheisme"

ليس ضروريًا، بأن يكون الدين قابلاً للحياة أبدًا. لكن الحياة الدينية هي حياة شقاوة مجردة عن "الإشباع" Befriedigung النهائي التام.

إن "الانتقال" هو فعل إنكار، أي فعل الحرية؛ فهو الحرية إذن فهو غير قابل للحسم. فضلاً عن ذلك، فهذا ينطبق أيضًا على كل مراحل الفينومونولوجيا: فالرواقية متجاوزة لأنها "مضجرة"، والريبية لأنها "مقلقة" و "عقيمة"، والدين لأنه لا ينفصل عن الشقاء الباطني. فقط يمكن تحقيق الرضى بالشقاء.

وهذا مصدر إمكان الديمومة اللامحدودة للدين.]

ملخص دروس 1934-1935

(موجز التقرير السنوي 1935-1936 لمدرسة الدراسات العليا التطبيقية، قسم العلوم الدينية).

لقد درسنا ونحن نتابع التعليق الحرفي للفينومونولوجيا- الجزء المخصص لتحليل الوعي الشقي أي الديني.

إن التدين موسوم حسب هيجل بالـ Entzweiung بانشطار وحدة الوعي إلى أنا تجريبي فإن- متعلق بالحياة-، وإلى أنا متعال: روح خالدة متصلة بالله مباشرة. وهنا تكمن استحالة أبطال الـ Widerspspruch، تضاد العنصرين المتناقضين للوعي المنشطر (Gedoppeltes) الذي هو مصدر شقاء (ungluck, Schmerz) الإنسان الديني. وهذا الإنسان لا يبلغ قط وحدته مع ذاته، لا يبلغ قط الـ Befriedigung الإشباع الذي هو هدف سام وإثبات أخير للوجود الإنساني.

إن مصدر الثنائية -التي تعد قاعدة للدين، وبالتالي للشقاء- مزدوج. فمن جهة فهو رغبة الخلود الفرداني خوف عبودي ومستعبد بالموت، فالإنسان في الصراع من أجل الحياة أو الموت (الموصوف سلفًا)، يصير عبدًا لعدوه، لأنه يريد أن يحافظ على حياته بأي ثمن، إنه يصير عبدًا لله حينما يتفادى الموت، باحثًا في ذاته بما أنه إنسان ديني عن روح خالدة. ومن جهة أخرى فالإنسان ينتهي إلى الثنائية الدينية لأنه لم ينجح في تحقيق حريته، أي كينونته الحقة في هذه الدنيا. إن العبد وقد فشل في مسعاه بسبب الخوف من الموت، تخلى عن العالم لصالح السيد المنتصر. وبما أنه قرر عدم خوض المعركة ضد السيد من أجل الاستيلاء على العالم، فإنه لن يستطيع البحث عن حريته إلا في ما وراء العالم، في الـ Jenseits في المتعالي الديني. والعبد الذي يبحث عن حريته وهو يعيش في عالم يسيطر عليه السيد، مجبر على أن يميز بين الأنا التجريبي المستعبد، وبين الأنا الذي من المفروض أن يصير حرًا في الآخرة، أي إنه يعيش وفق ما يقتضيه الموقف الديني. لكن الأنا المتعالي في واقع

الحال، ما يزال أقل حرية من الأنا التجريبي المستعبد، لأن الإنسان الديني بروحه الخالدة، هو عبد لله، للسيد المطلق، وهكذا فإن الإنسان الديني الممزق في ذاته (entzweit) لا يصل إلى تحقيق حريته. إنه لا يدرك الإشباع، ومن ثم فهو يظل دائمًا رهين شقاء العبودية.

إن النصوص المدروسة، الملتبسة عن قصد، لا تسمح بحل السؤال المتعلق بإلحادية الفلسفة الهيجلية.

إن هيجل يؤكد على أنه سيقتصر على وصف الوعي الديني، دون طرح مسألة حقيقية الأفكار المطروحة من طرف الإنسان الديني مع ذلك، فليس هناك شك بأن هيجل نفسه يرفض فكرة الماوراء .Jenseits تعالي الله. فهو يرى بأن الفكرة التي بحسبها يغدو المطلق خارج العالم الزمكاني، في ما وراء الإنسانية والتاريخ- هي مختصة بالدين على وجه التحديد. إن هذه الفكرة تضع التيولوجيا (بما فيها المسيحية) ضد الفلسفة الحقة. أو ضد علم هيجل، والتي يعبر عنها شقاء الإنسان الديني، في المسطح الوجودي.

يقول هيجل: "إن كينونة الإنسان الحقة هي فعله". إن الإنسان يحقق ذاته- بوصفه فردًا حرًا تاريخيًا، ويحصل بها على الإشباع الذي يشهد على امتلاء وكمال كينونته- بالفعل وحده، الذي ينجزه بنفسه باعتباره مواطنًا (Burger) للدولة.

والحال أن فعل الإنسان الديني ليس فعلاً حقًا، وأن المجتمع الديني (الكنيسة) ليس دولة حقة، بسبب فكرة التعالي.

إن الإنسان الديني يتصرف، ولكن هدف تصرفه بالنسبة له، هو الآخرة، التي لا سيطرة له عليها: فالفعالية مصدرها الله، إذن فالله هو الذي يتصرف في الإنسان؛ وهكذا فإن تصرفه لا يحقق حريته أو كينونته، ولا يمنحه إذن الإرضاء الذي يبحث عنه. وبالمثل فالكنيسة ليست دولة، أو مجتمعًا ما، فأعضاؤها يتتبعون هدفًا متعاليًا (الخلاص) الذي يعد فرديًا بالتحديد، وفي هذا التتبع فلا يمكن مساعدة الآخر، ولا يمكن للآخر أن يساعد أحدًا بدوره؛ وهنا يكمن غياب

التفاعل الاجتماعي الحقيقي، الذي هو وحده يقود الإنسان إلى كماله. وهكذا فإن فكرة التعالي تنزع عن الفعل الفرداني والاجتماعي الحقيقي، للإنسان الديني، كل فعالية. وهذا ما يعترف به بنفسه لأنه ينتظر خلاصه ليس من أفعاله الخاصة، وإنما من الغفران الإلهي، والحال أن الإنسان وهو يعترف بلا جدوى أفعاله، أي بكينونته البخسة، فإنه يرضى بالشقاء الذي يعتبره ماهية وجوده، والذي هو حقًا، مصدر للتدين والعواقب الناتجة عنه.

وحتى يتحرر الإنسان من هذا الشقاء، ويحصل على الإشباع؛ أي على الامتلاء المحقق لكينونته، فإنه إذن يجب أن يتخلى أولاً وقبل كل شيء عن فكرة الماوراء، ويجب أن يعرف بأن حقيقته المتأصلة والوحيدة هي فعله المتصرف بكيفية حرة داخل الدنيا، ومن أجل الدنيا، ويجب أن يفهم بأنه ليس هناك شيء خارج وجوده الفعال في هذا العالم الذي يولد فيه، ويعيش ثم يموت، والذي يمكنه أن يبلغ فيه كماله. وهكذا فإن الإنسان ينتهي إلى هذا الفهم، وقد فهم الإنسان هذا، فإنه توقف عن أن يكون إنسان الوعي- بالذات الذي يصب داخل الوعي الشقي: لقد غدا إنسان العقل (Vernunft) الذي لا دين له حسب هيجل.



III

دروس السنة الدراسية 1935-1936

FREIHEIT DES SELBSTBE WUSSTSEINS

العقل vernunft (القسم ج. الفصل -V - VIII)

I- يقين العقل وحقيقته Gewissheit undwahreit der vernunft (القسم ج. الفصل الخامس).

إن هذا المدخل موجه ضد فشته Fichte و "مثاليته الذاتية". إن الأنا ich هنا ليس هو الروحGeist الهيجلي، ولكنه فشته، الأنا "المجرد" للمثالية الفشتية.

الاعتراض الهيجلي على المثالية: من أجل أن تغدو المثالية حقة، فيلزم أن يكون الانا « an sichalle Realitat » (هو الواقعة كلها). والحال أنه في الأصل مزيف، فهو ليس حقًا على منوال السيرورة الجدلية والتاريخية (التي ثم التطرق إليها في الفصل السادس). والآن فإن "الأنا" مازال سوى وعي بالذات Selbstbewusstsein في خاتمة الفصل السادس الذي يبتعد عن أن يكون الواقعة كلها، ومن أجل أن تغدو المثالية حقة، فإنه من اللازم أن يصير "الأنا" الواقعة كلها وأن ينكشف كذلك، والحال أنه لا يصيرها إلا في نهاية التاريخ، من خلال الفعل التاريخي للإنسان (صراع وكدح).

تذكير بما يعنيه الفعل (=حرية=سلب=توسط).

عند فشته ليس هناك سوى Sollen (واجب التصرف)، وليس هناك فعل حقيقي.

إن الإنسان ينسى السبيل التي تقوده إلى العقل Vernunf (الذي تم وصفه في الفصل الرابع). وهكذا فإن فشته لم يكشف سوى النتيجة وليس السبيل، كلية السيرورة، إنه لم يكشف سوى يقين (Gewissheit) ذاتي إن الفيلسوف المثالي- الذي لم يعر الاهتمام للسبيل التي اجتازها الإنسان قبل وصوله إلى المثالية،- غير قابل للفهم. فإثباتاته من خلال ذلك لن تكون إلا خاطئة: إنه لا يبرر موقفه. فالواقعة المدركة Vernunft (كانط، المثالية) هي تجريد محض للواقع Die reine abstraktion der Realitat. وهنا يوظف هيجل نفس التعابير التي استعملها لوصف أنا الرغبة Begierde. لماذا؟ لأن المثالية قد نسيت السبيل المعبورة؛ فالأنا ليس توسطيا (من أجل ذاته)، إنه إذن rein eifach unmittelbar. فأنا المثالية الذاتية لن يكون الواقع كله.

هناك وجهان للأنا الكانطي والفيشتي: ذاك الذي يتجه من الوحدة إلى الكثرة، وذلك الذي يتجه من الكثرة إلى الوحدة إن البحث لا يهدأ فهو فعل مراوحة (das unruhige hin-und hergehen) هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فإن (الوحدة ساكنة). فالوحدة بالنسبة لإحداها هي الموضوع Gegenstand (العالم). وبالنسبة للأخرى فإن الموضوع Gegenstand هو الأنا.

إن تناقض المثالية الذاتية شبيه بتناقض الريبية (الأناوية).

وكانط لم يخلص من الأنا (المجرد) إلا عبر التجريبية.

في الفقرة الأولى من مدخل الفصل الخامس (ص175)، يتوقف هيجل ملخصًا مضمون الفصل الرابع الذي يصف تحول الوعي بالذات Selbstbewusstsein إلى عقل vernunft، تحول الإنسان الديني الشقي إلى إنسان عقلاني.

هذا التحول يعادل إنكار كل تعالٍ وبالتالي كل ثنائية وجودية ونظرية. إن الإنسان العقل هو أساسًا لا ديني وملحد. إنه لا يحيا إلا بذاته عينها، ولا يفكر إلا في ذاته ("الفردانية")؛ موقف هو بالأساس لا اجتماعي ولا سياسي).

وهكذا كان هيجل بما أنه فيلسوف يتصور المثالية الذاتية (كانط وفشته):

إن الأنا، أناه هي بالنسبة له الواقع كله، وإن العالم هو تمثله.

إن الديني يجعل الأنا مضادا للعالم (المتعالي أي الألوهي). أما العقل فيجعل العالم مطابقا للأنا لكنه هو دائمًا نفس الأنا "المجرد" الديني، الذي يضاد العالم.

وهنا مكمن عدم كفاية المثالية: إن العالم لا يمكنه أن يكون مطابقًا للأنا التي تعارضه. فمن اللازم مطابقة الأنا للعالم، ليس من خلال الفكر وحده، ولكن من خلال الفعل التاريخي الذي يحول (بالصراع والعمل) العالم. لصالح الأنا، وللمطابقة بينهما فعلاً. وهذا الفعل في العالم هو الروح Geist (الفصل السادس).

لكن الفعل المحول للعالم لا يمكن أن يكون سوى. جمعيًا. والحال أن أنا الديني وبالتالي "الأنا العقلاني" هو منعزل.

وهذا مصدر "فردانية" العقل وبالتالي عقمه.

لكن تقدمًا هناك، فالإنسان بإنكاره للتعالي فهو لا يهرب من العالم قط وإنما يتحمله.

في أسفل الصفحة 10-1-175: « die Mitte » يتعلق الأمر بالقس، الذي هو موضوع تحليل الوعي الشقي. « Erscheint » (في الماضي): هيجل يريد أن يشير إلى أنه مازال يتحدث هنا لغة الديني في الفصل الرابع (بالنسبة لهيجل فهذا الوسط Mitte لن يغدو هو القس، وإنما الشعب Volk، ليس هو المسيح، وإنما الدولة إنه الروح Geist).

في أسفل الصفحة 175 السطر الثاني. بداية لمدخل الفصل الخامس بالمعنى الضيق.

إن العقل Vernunft موقف جديد إزاء الآخر. إن الإنسان العقلاني لا ينكر قط الواقعة التجريبية: فهو يتقبلها ويهتم بها، ويلاحظها (Beobachtnung). وسيعمل بعد مدة على تعديل العالم الواقعي (الفصل السادس). وسيصير روحًا Geist من خلال فعله التحويلي للعالم.

لقد سبق للإنسان الديني أن تصرف داخل الكنيسة بطريقة اجتماعية؛ ولكن بما هو selbstbewusstsein وليس بما هو Vernunft . لكن الإنسان قد نسي هذا السبيل الذي اجتازه الفعل سلفًا؛ فإذا ما رغب في إعادة الاعتبار لحالته، فإنه يصير فيلسوفًا مثاليًا، فهو يعتبر أناه « ich » بمثابة فكر، وليس بمثابة فعل واقعي في العالم المعطى. لكن حين لا يتفلسف إنسان العقل Vernunft، فهو يعترف بواقعة العالم: إنه يتقبلها دون أن يرغب في تغييرها. (فضلا عن ذلك، فالمثالي هو أيضًا ملزم بأن يطلب الحساسية من أجل بلوغ مضمون ما: إنه في الواقع تجريبي).

الصفحة 176. السطر 16: « Das Grabseiner wahrheit »

إنه مثوى المسيح، المفقود بعد الحروب الصليبية، نهاية العصر الوسيط. إذن فإن الفصل الخامس قد استهدف، كرونولوجيا، الأزمة الحديثة. كما يتعلق الأمر في الواقع بالمعاصرين: شيلينغ غال Gall، شليغلSchlegel إلخ.. لكن هيجل يصف من حيث المبدأ المواقف الاجتماعية (التأملية، الفعالة، الفلسفية) التي تنتج في أي موضع يتقبل فيه الإنسان العالم الطبيعي (دون تعالٍ أو دين)، لكنه منعزل عن العالم الاجتماعي (فهو ليس مواطنًا إن هيجل لا يحلل التاريخ الواقعي إلا في الفصلين السادس والسابع.

إن للعالم الآن أهمية بالنسبة للإنسان، فهو يدري بأنه قاصر على التصرف في العالم ومن أجل العالم. لكنه لا يغيره فهو يلاحظه أو يتمتع به.

لقد اختفى العالم سابقًا؛ وهو الآن قائم مستمر، وفي هذه الاستمرارية (Bestehen) يجد الإنسان حقيقته« Wahrheit » وحضوره Gegenwart.

في الفقرة الأخيرة من المدخل ص 182: سيرورة تحقق العقل vernunft، الذي سيتم تناوله بالوصف في الفصل الخامس.

مخطط الفصل الخامس

أ-العقل المعاين Beobachtende vernunft (ص182-254). جانب نظري (Beobachtung) الملاحظة.

ب- تحقق العقل الواعي بذاته

(ص Die verwircklichung des vernunftigen selbstbewusstseins
282-255) جانب فاعل (Tun)

ج- الفردانية Die individualitat (ص 283-308) جانب فلسفي، الانتقال إلى الروح Geist (ص 308-312).

A.V – موقف معرفي، نظري، علمي.

المدخل (ص 182-185)

a) معاينة العالم التجريبي (ص 185-221): الحيوية الشيلنجية "نسق الطبيعة " تصور العالم كجهاز عضوي.

b) معاينة الأنا التجريبي (ص221-226)، السيكولوجيا التجريبية والمنطق السيكولوجي.

c) معاينة الصلات بين العالم التجريبي والأنا التجريبي (ص227-250): فراسة الدماغ لغال Gall، فقد كل أنثربولوجيا طبيعانية ("عنصرية").

الانتقال من الملاحظة العقلانية للعالم المنعزل (الفصل الخامس، أ) إلى الموقف الفعال للإنسان التاريخي والاجتماعي (الفصلان السادس والسابع). (ص250-254) وفي الفصل الخامس ب و ج تحليل للمواقف الوجودية (التي ليست تأملية ونظرية خالصة) للإنسان العقلاني المنعزل عن المجتمع وغير المبالي بالدولة : "فردانية وجودية " للمثقف البرجوازي (ف 5-ب)، ولا بدالاته الفلسفية (كانط، فشته؛ ف5، ج).

أ-العقل المعاين Beobachtende vernunft (ص183-254)

يلاحظ الإنسان العالم الواقعي، التجريبي، مستعملاً الإحساس، الإدراك، الفهم. وهذا (الأخير) ليس هو ما كان عليه منذ البداية (الفصول I و II)؛ لقد تم

إدخاله من خلال الـVernunft ورغم ذلك فهذه الوضعية هي مشابهة للوضعية الأولى. وهكذا فجدل الـ Vernunft سيجتاز مراحل مشابهة. إن الفرق مع الوعي Bewusstsein (الفصل I-II) هو الجانب الفعال للمعرفة العقلانية: Erfahrungen "جعل الطبيعة موضع تساؤل". لكن من أجل وصفها، وليس بعد من أجل تحويلها (ليس هناك تقنية).

في أسفل الصفحة 183 السطر 11. « Die Gegenwart, vernunftigist »
" لا يجب النسيان بأن العقلي، هو فعل، فهو فعل عقلي وواقعي".

إن الإنسان مهتم بالعالم، إنه يعلم بأن العالم عقلي vernunftig فهو يبحث عن لا تناهيه unendlichkeit الخاص، (الذي يتحقق بوصفه Leben (حياة): إن كلية العالم هي نظام عضوي حي. لمن يجب تجاوز فكرة الحياة Leben من أجل بلوغ الروح Geist). إن العقل المعايـن Beobachtende vernunft ليس هـو الـvernunft الذي يتحقق بالتمام. إنه عجز العقلVernunft . تأمل منفعل خالص؛ إنه إذن لا وعي الـ vernunft : وهو لا يبلغ أيضًا الـ Geist وهو يتوقف عند فكرة الحياة، إنه عقل مجرد. إن إنسان العقل لا يفهم بوصفه فردًا عينيًا، لأن الـعقل المعاين Beobachtende vernunft هو عقل فرد منعزل، لا اجتماعي، يعيش في الظل، وهو بالكاد ينخرط في حياة بيولوجية بدون قيد. إن إنسان العقل الملاحظ لا يعرف التاريخ، وهو لا يقدر إذن أن يحصل سوى على رؤية مجردة للعالم؛ وليس العالم في نظره سوى طبيعة (شلنج).

إن للعقل سيادة، لأن العالم يخضع للقوانين التي يكتشفها الـ vernunft. فهو ما يزال لا يعرض سوى العلامات (Zeichen) التي هي الكلمات المستعملة التي يصف بواسطتها العالم (الطبيعي). (من « Alberdieses » (أسفل الصفحة 183-I-4) إلى نهاية الفقرة الأولى من الصفحة 184- عبارة بين قوسين مكتوبة من وجهة نظر ثاقبة.

إن إنسان العقل يتصرف داخل الطبيعة، وليس داخل المجتمع. إذن فالعقل لا يتجاوز بالأحرى مستوى المعرفة البيولوجية.

يعتقد العقل الملاحظ بأن العالم يعنيه في ذاته، وبأنه يرغب في إيجاد « Das wesen der dinge alsdar dinge » . فهو لا يفهم إذن نفسه عينها، وهنا فإن هيجل هو الذي يتحدث.)

(ص184، السطر 19: « Wenn es die vernunft, als aleiches wesen » ، إلخ عبارة بين قوسين. يتعلق الأمر هنا بالـ vernunft للفصل الثامن، أي العقل المتحقق في فلسفة هيجل: كينونة الشيء وكينونة الإنسان المطابق Coincident. يجب أن تكون لفلسفة الطبيعة نفس قاعدة فلسفة الروح).

ص 184 السطر 27. « Die vernunft, wie sie unmittelbar.. »

إن العقل يعتقد أنه بمواجهة طبيعة متوحشة، مستقلة عن الإنسان. وإنه سيتصرف إزاء هذه الطبيعة بملاحظتها فعليًا (دون تغييرها). وستغدو نتيجة الحركة الجدلية (الموصوفة في الفصل الخامس، أ) هي التمكن من وعي العقل. وهذه النتيجة ستغدو هي الـ Geist (الفصل السادس).

(إن صيرورة العقل الملاحظ تقود إلى مأزق وأن الوجوه الأخرى للعقل- الفصل الخامس، ب وج- هي التي تسمح بالانتقال إلى الـ Geist).

ص 185 وما يليها: موجهة ضد فلسفة شلنج الطبيعية.

وحسب هيجل فإن شلنج لم يعر الانتباه لمقولة السلبية التي تنكشف بذاتها في الكائن الإنساني.

في أي شيء تختلف الحياة عن الروح؟ إن الكائن الإنساني أساسًا هو حركة، صيرورة وسيرورة. والحال أن هيجل يقول الشيء نفسه عن الـ Geist لكن السيرورة الحيوية ليست مبدعة (لأنها ليست نافية؛ إنها تبلغ الموضع الذي انطلقت منه (من البيضة إلى البيضة). ليس هناك في دوران السيرورة البيولوجية تقدم ولا تاريخ.

إن الحياة تصب في الـ Selbstgefuhl مجرد الإحساس بالذات الذي يربطه هيجل بالـ Begierde (الرغبة).

فليس للحيوان وعي بالذات Selbstbewusstsein. إذن فالحياة ليست هي الشيء نفسه كالروح. فما يميزهما هو الـ Vermittlung (التوسط من خلال الفعل السلبي).

إنه اختلاف جوهري بين الإنسان والحيوان (الطبيعة بصفة عامة):

إن ما يوحد الفرد (الخاص) بالكوني في العالم البيولوجي، هو الجنس (Gattung) ؛ أما ما يوحدهما في العالم الإنساني (التاريخي) فهو الشعب (Volk).

والحال أن الشعب هو شيء مختلف عن الجنس، لأن الجنس ليس كلاً عضويًا، إنه مجرد مثل أفراد منعزلين، ليس بينهم تواصل حقيقي، أو وحدة واقعية على المستوى البيولوجي، هناك نوعان للفرد: أ- Erde الكون. ب- Eigentliche Enzelheit، مختلف أصناف الحيوان والنبات وليس هناك شيء آخر بينهما. فالجنس لا يتموضع بينهما، ولا يوحدهما، وعلى العكس فإن الـ Volk: يتموضع بوصفه Mitte (حدًا وسيطًا) حقيقيًا. فهو في الآن معًا فرد بسيط وكوني: كوني بالنسبة لأعضائه، وفرد بالنسبة للإنسانية. فلا وجود للتاريخ خارج الأفراد الذين يصنعونه. وعلى العكس من هذا، فإن الأرض، والعناصر (الأفراد) البيولوجية فهي لا توجد على نفس السطح.

إن الطبيعة العضوية، إذن، ليس لها تاريخ، إنها تسقط مباشرة من الكوني في الخصوصي: من الحياة بصفة عامة إلى تلك النبتة، وذاك الحيوان.

إن الإنسان يختلف عن الحيوان لأنه مواطن (Burger) فهو لا يستطيع أن يتحقق بوصفه إنسانا إلا من خلال توسط الشعب (Volk) المنظم في الدولة (Staat). إن الـ Vermittlung هو في الأساس فعل داخل وعبر المجتمع؛ إنه الـAnerkennen الحقيقي: فالإنسان يعترف بالإنسان الآخر بوصفه إنسانًا، وهو معترف به أيضًا من طرف ذلك الآخر بوصفه إنسانًا. ففي وعبر الآخر يبلغ

الإنسان إلى الإشباع Befriedigung والحال أنه ليس هناك Vermittlung (توسط) في العالم المحض الطبيعي، الحي، لأنه ليس هناك مجتمع (Volk, Staat)، حيث يتبادل الأفراد الاعتراف بحقيقتهم وكرامتهم. إذن ليس الإنسان خارج المجتمع، سوى حيوان "حيوان مثقف" للفصل الرابع ج،أ).

ب- Die verwirklichung des vernunftigen selbesbewusstsein durch sichsibest

ص 225-282. (تحقق الوعي بالذات العقلي مع ذاته).

موقف وجودي للإنسان المتقبل للعالم الطبيعي المعطى، والمنعزل عن المجتمع، غير مبال في الواقع بالدولة.

" المثالية الوجودية" كل فرد يرغب في أن يصير معترفًا به، لكنه لا يعترف بالآخرين كل فرد يعيش في مجتمع واهم. لكنه في الواقع عيش داخل عالم مؤنسن ناتج عن عمل الإنسان داخل مجتمع (واهم إن صح القول). فإنسان العقل يعيش -إذن- في المجتمع كما لو أنه الوحيد في العالم، مع أنه يعلم أنه يعيش في المجتمع.

إنها مرحلة الـ vernunft للإنسان العقلاني: "كل فرد هو من أجل ذاته، والله أعلم بمن هو من أجل الجميع".

ص255، الفقرة الثانية- إن مختلف مراحل جدل الـ Vernunft تمر (بطرق ما) من خلال ما تم وصفه في الفصول الأربعة الأولى. إن الإنسان يجب أن يمر من موقف السيد إلى موقف العبد قصد الوصول في النهاية إلى (خاتمة الفصل الخامس) موقف المواطن (الموصوف في الفصل السادس). -الصفحة 1.3،56- تذكير بالفصل الرابع: لقد بلغنا الموضوع الذي غدا فيه العبد - الذي كان رواقيًا، شكيًا، دينيًا بالتوالي - ملحدًا: ليس ثمة تعالٍ، وليس ثمة تضاد مع العالم المعطى. يبدو إذن أنه يعود إلى الإنسان التجريبي، إلى موقف الرغبة (Begierde)، الشبيهة برغبة السيد، لكن ليس ثمة هوية. وهذا ليس مأزقًا.

فنحن لا نواجه أسيادًا، بل عبيدًا محررين (بفتح الراء المضعفة)، ما يزالون عبيدًا، فهم ما يفتئون يشتغلون: إنهم يرغبون في إنجاز أعمالهم، وهم غير مقتنعين بذواتهم : إنهم يرغبون في أن يصبحوا معترفًا بهم ("مشهورين").

إن الانعزال هو أساس وجود إنسان- العقل وهذا ما يسميه هيجل (ص 285) بـ « Das gerstigetierreich »، وهو يصف هذا المجتمع الواهم "للأفراد" الذي هو "جمهورية الحروف".

إنسان العقل بصفة عامة.

إنه ذلك الذي لم يسهم بعد في الحياة الاجتماعية. إن العبد الذي توصل إلى فكرة الحرية والذي تنعدم فيه صفات السيد (أو الله)، ولا يصارع كسيد، فهو إذن ليس سيدا، فهو مازال لم يساهم بعد في "حركة" المجتمع، إنه يصارع فيه وليس من أجله أو ضده هنا نقد لفردانية وليبرالية البرجوازي: مواقف وأيديولوجيات عبيد من غير سيد.

إن هذا الإنسان يعيش في العالم لكنه في البداية لا يعرفه وهنا يمكن: « Welterfuhrung » (الجزء –أ العقل المعاين Beobachten de vernunft) وهذه الملاحظة القاصرة تماما لا تكشف حياة الإنسان بما هو إنساني كفعل إنها تعي وتصف (تكشف) الحياة البيولوجية Leben، وليس الـ Geist.

فضلا عن هذا، كيف يمكن ملاحظة الروح مادام لم يتحقق بعد؟ لأن الروح يتحقق بواسطة الفعل (السالب والإبداعي أيضًا) في العالم. إذن هناك : ضرورة التجربة" الدنيوية" للحياة النشيطة في العالم الاجتماعي (الفصل السادس).

ص-260-1-8- يتعلق الموضوع بالإنسان الذي لم يدرك بعد الرضى Befriedigung ولا السعادة Gluck (ليس راضيًا، وليس سعيدًا): إنه يتبع الغرائز المتسلسلة التي يولد بعضها البعض. (جدل الـ Begrierde الفصل الرابع).

(إنسان النهضة على سبيل المثال). إنه العبد من دون السيد، والديني من دون الله، الذي يكرس نفسه للذة (Lust) إنه يرضي غرائزه بطريقة عقلانية.

(إن نظيره في الفصل السادس هو : إنسان الـ Aufklarung في عصر الأنوار.).

ص 260، 1-4- الإنسان الذي افتقد سعادته الاجتماعية. هنا توجد ضمن مجال الغرائز المصعدة والأيديولوجيات.

إن الحياة قد هجرت الـ « Sitt lichesubstanz » (الحياة الاجتماعية) ولجأت إلى الأفراد الذين ينعزلون داخل غرائزهم بطرق ما، والذي يعتقدون أنهم قادرون على تحقيق « Durch sich selbst » الكوني بذاتهم وفي ذواتهم.

(«Bestimmung» التحديد: - له معنى مزدوج: بتحديد (من خلال الغرائز) و(غاية الإنسان).

سيصف هيجل ما يلي بالموازاة:

- سيرورة تسامي الغرائز.
- سيرورة التقويض المتبادل للأيديولوجيات.

إن الحقيقة هي هذا التقويض، وعلى الأقل فهي فهم لهذا التقويض الذاتي.

وما هو حقيقي فهو المجموع (المتجانس) لكل الأيديولوجيات، أي لوصفها الكامل في الفينومونولوجيا.

إن الغريزة هي أقل قوة من العقل، فهي تنسحب لصالحه. وبالمثل فإن قاطع الطريق في التاريخ، يخلي المكان لصالح التاجر العقلاني، إن الروح (Geist) هو أقوى مزح الطبيعة؛ فهو ليس أكثر سموًا، لكنه أعظم قوة- وأن الروح- هو الإنسان (الذي يتحكم في العالم من خلال الصراع والعمل).

يقول هيجل (ص 1-261-2) بأنه سيؤكد خصوصًا على السيرورة الثانية (الايديولوجيات). وسيتحدث خاصة على الفرد الذي عرف الحياة الاجتماعية سلفا، والذي انعزل عنها وسيتحدث قليلا عن لعبة الغرائز داخل النفس الفردية (الانتقال من الطفل إلى البالغ).

يذكر هيجل السبب: لأن جدل الأيديولوجيات (التي "تصعد" الغرائز) هو ظاهرة عصره، وإذن فهو معلوم ويسهل بلوغه. يتعلق الأمر بالفصل الخامس، ب و ج، بالمواطن البرجوازي « Burgerals Bourgeois » قبل المثقف 'البرجوازي) إنه فضلاً عن ذلك من كان عقلاً ملاحظًا في الفصل الخامس، أ.

والمقصود في الفصل الخامس بـ هو جدل:

اللذة (أ-ص 262-266) والعاطفة (ب.ص 266-274) والفضيلة (ج.ص 274-282).

نقطة الوصول: يرغب الفرد في أن يعبر من خلال الفعل، لكن فعله سيغدو فرديا منعزلا: إذن فهو سيعبر بطريقة لفظية خالصة: (أدبية). وسيكتب كتبًا. وسيغدو المصارع الضاري المثقف.

(الفصل الخامس ج، أ، ص 285-301) ثم إنه سيرغب في أن يلعب دور المشرع (ف 5،ج،ب،ص 301-305).

وأخيرًا سيحاول أن يتقبل الموقف النقدي الخالص (ف 5-ج-ص 306-208). (ص 308-312: الانتقال إلى الفصل السادس).

أ-اللذة والضرورة Die lustund die notwendigkeit (ص 262-266)

عفوية اللذة: إن الإنسان لا يخلق سعادته، ولكنه يتمسك بها ويستمتع بها كما هي معطاة له، إذن ليس هناك فعل ولا صراع (سيد) أو عمل (عبد).

(إنه الموقف الأول لفاوست).

الاختلاف بين الـ Begierde (الرغبة) و الـ Lust (اللذة):

الاختلاف بين الاغتصاب والحب، بين الجنسانية المحضة والإيروتيكية.

إن استقلالية الوعي (=الإنسان) تبطل في اللذة: وما يبقى في النهاية سوى الحيوان، ليس هناك اختلاف إذن مع الرغبة: إنه الخضوع، تفسد حياة اللذة إذا لم يكن هناك شيء آخر (فعل).

إن إنسان اللذة يكون مواجهًا للـ Besitz (الممتلكات) وليس كإنسان الرغبة الذي يواجه الوقائع الفظة، المباشرة والأشياء البسيطة، لأنه يعيش في مجتمع تكون فيه الأشياء ممتلكة (قانونيًا) للناس. فهو بالتالي يتعهدها يشتريها ولا يسرقها، إلخ.

النقطة المشتركة مع إنسان الرغبة، هي أن الإشباع يتم تصوره (إرادته) بصفته مباشرًا. يعني أن إنسان اللذة (العاقل) يريد أن يستمتع بالموضوعات (المتحولة بالعمل الإنساني) من دون أن يعمل، من دون أن يحول بنفسه الموضوع الطبيعي بعمله. لكن العمل في واقع الحال مستثمر داخل الشيء؛ ولهذا يمكن استهلاكه بالاستمتاع، وليس بوصفه خامًا.

موقف السيد المزيف: إنه لا يقتل ولا يغتصب؛ إنه يريد فقط الحصول على رضى يسمح له بالتمتع بالموضوعات دون أن يبدل أي مجهود؛ كما لو أنه سيد. لكن السيد الحقيقي يمارس القتل إنه يصارع من أجل الإشباع (الاعتراف). الأيديولوجيا التي يتمثلها إنسان- اللذة: هي أنثربولوجيا حتمية وطبيعانية (إن الإنسان حيوان).

ص 265-266: المقطع أ-ب) القبول بالضرورة (Notwendigkeit)، لكن يفكر في أن الأنا هي مصدر هذه الضرورة وليست الطبيعة، العالم العدواني.

إنها المثالية الذاتية الوجودية للإنسان "الحتمي" الذي يفشل في أن يعيش مستمتعًا، ولا يرغب في الصراع ولا في العمل.

"الضرورة " الطبيعية= المثالية (الذاتية) النظرية:

"الضرورة" الاجتماعية = المثالية (الذاتية) "العملية".

ب-قانون القلب وجنون العظمة

Das gestez des herzens,undder wahnsum des dunkels

(ص 266-274)

الإنسان "ذو القلب الحنون" (الحالم) : لدى هذا الإنسان نقد للمجتمع؛ نقد لفظي خالص، لكن هذا النقد "فعل" قبل كل شيء، ومادام انه سلب فهو أكثر فعالية، وبالتالي فهو أكثر وعيًا، وأكثر صدقًا من إنسان- اللذة. إنه يرغب في أن يحقق ذاته بما هو فرد منعزل (وحيد في العالم")؛ لكنه لا يعتقد بأنه ذو قيمة إلا بانتقاده للمجتمع. ومن أجل الاحتفاظ بقيمته، فهو يريد في الواقع أن يحافظ على المجتمع الذي ينتقده، ما دام هذا النقد يلزمه. فهو إما يتهيأ من أجل أن يتحقق انتقاده، أو أن انتقاداته إذا ما تحققت، فهو لا يراها ويستمر في نقد المجتمع الجديد. إنه نقد لفظي تمامًا لا إرادة له في التصرف.

فكيف يختلف عن إنسان- اللذة؟

من جهة- بالصدفة: "فقلبه حنون"؛ إنه لا يستطيع تحقيق لذته ومن جهة أخرى- بالأساس/ لأنه يجعل التضامن ما بين شيء ما، وما بين العالم المعطى (المجتمع): إنها اليوتوبيا. لأنه ليس في حاجة إلى معرفة أية روابط توجد ما بين مثاله وما بين الواقع، أي كيف يمكن تحقيق المثال؟. فهو لا يبحث لا عن تغيير المجتمع، ولا عن تغيير نفسه. (إن الفرد داخل الصراع ضد المجتمع الذي يحدده، يغير نفسه بنفسه؛ وهنا مكمن القيمة التحررية للصراع الثوري) فهو ليس ثوريا.

فإذا لم يتكيف الفرد- بالنشاءة- مع المجتمع، فلأنه أبله (أو أنه مجرم). ففكرته بلهاء (أو إجرامية). أما إذا حقق الفرد فكرته يتحول المجتمع الذي ينتقده، فإنه يغير ذاته وستكف فكرته عن أن تظل بلهاء، ما دامت تحيل اليقين إلى

الواقعة. أما اليوتوبيا Utopie فهي على العكس من هذا، تؤدي إلى البلاهة مادامت أنها غير متلائمة دومًا مع الواقع: إنه النقد الوجودي لليوتوبيا.

إن الإنسان ذا القلب الحنون لا يقدر أن يعيش وفق مثاله (الطوباوي) إنه يعيش حقًا في المجتمع وفي هذا النظام نفسه يمارس نقده. هناك إذن تناقض داخلي جذري. وهنا تكمن البلاهة. فهو يعتبر ما هو غير واقعي بمثابة واقعي، كما يعد حياته اليومية لا واقعية. إنه يقوم معارضًا للعالم كله داخل اعتزاله، إنه أفضل من العالمين: جنون العظمة. إن المجتمع والعالم سيئان، لأني لا أرضى بهما، ولأني لا أجد فيهما لذتي.

-الإنسان الحالم= إنسان اللذة المحبط(ة): هروب نحو اليوتوبيا الأخلاقوية.

إن المجتمع الذي يعيش فيه هذا الإنسان هو مجتمع يتكون من أفراد مشابهين لذاته وحين يصل الإنسان ذو القلب الحنون إلى فهمه، فإنه يصير إنسان الفضيلة (ص 273 وما تلاها). إن الانتقال الجدلي يقوم – كما هو الشأن دائمًا- على التمكن من الوعي: إن فهم موقف ما، يعني تجاوزه، يغدو الإنسان الحالم أكثر واقعية بواسطة نقده الطوباوي. إنه في النهاية يستمد وعيًا بواقع المجتمع ذاته الذي يتكون حقًا من أفراد يشبهون إنسان اللذة والإنسان الحالم. إنه يصير إنسان- الفضيلة (Tugend)، وأنه يعيش داخل الـ Weltlaud، داخل العالم كما هو صائر، فهو يتضامن لا مع النظام، مع مجرى الأشياء، التي ينتقدها، وإنما مع نقاد آخرين، فيؤسس حزبًا. " إن الفضيلة حزب: مثال غير متحقق في الواقع، مجتمع- شبح. لكنه مجتمع سلفًا. إذن هناك تقدم بالمقارنة مع الإنسان الحالم.

إن الفضيلة تستهدف "إلغاء" الفردانية (ص 274)

في الفضيلة يتحد الناس الحالمون ضد "المتعويين" حزبًا للإصلاح الاجتماعي من خلال الإصلاح الأخلاقي.

ليست هناك ثورة إلا على مستوى اللفظ.

ج-(الفضيلة والعالم الصائر) (ص274-282) Die Tugend undder weltlauf

هناك تفاعل واقعي بين الخاص (الفرد) والكوني (المجتمع الدولي) (هدف نهائي: انصهارهما الفعلي في المواطن).

إن الإنسان- الفضيلة يرغب في "إبطال" الفردانية (الأنانية). بإخضاعها للتهذيب التربوي Zucht وهنا يمكن خطأه: إنه يعتقد بأن المجتمع المثالي ينتج أوتوماتيكيًا عن "إصلاح" جميع الأشخاص.

إن الفرد في واقع الحال لا يتحقق إلا بتحقيق المجتمع والدولة (من خلال الصراع والعمل).

إن "الإبطال" الحقيقي، الجدلـــي، المحافــظ والسامـــي (Qufhebung) للخصوصية، الذي يوحدها بالكونية (في الفردانية العينية والكلية لمواطن الدولة المطلقة) ليس تضحية شخصية. والحال أن تضحية كهذه هي ما تستهدفه الفضيلة. فمازال هناك إذن عزل للخصوصي، فهو يضحي من أجل مثال ما ليس متحققا في الواقع، لأجل فكرته عن الفضيلة، التي يعارض بها الواقع باعتزاله عن الواقع.

« C.F : Die wahre Zuch.» (ص274-11،1) في النهاية فإن خطر الموت داخل الصراع ("الثوري") هو الذي يشرط الانتصار والقيمة الإنسانية، وفضلاً عن ذلك فهما غير قابلين للانفصال (إن الثوري الذي يخفق في مسعاه مجرم).

ومن أجل أن يكف الإنسان عن أن يظل عبدًا، فيلزمه أن ينتقل إلى الوضعية التي كانت قد أرجعته إلى العبودية- أو بالأحرى إلى وضعية مشابهة: أي إلى وضعيه الصراع المميت من أجل الاعتراف (وهذه المرة من خلال المجتمع والدولة).

لكن إنسان- الفضيلة لا يمكنه أن يقوم بشيء آخر سوى إبطال ذاته وهو نوع من الانتحار (الرواقية).

وهذه الفضيلة – من الناحية المثالية – وهذا النظام القائم نفسه، قد تخلت عن هذيانها إنها ليست مثالاً ثوريًا حقًا:

إن "اشتراكية" إنسان الفضيلة هي اشتراكية مزيفة، إنها فردانية برجوازية، بالنسبة لها فإن الفرد خصوصي، فليس المواطن هو الذي يتحقق في الصراع الاجتماعي الثوري إن إنسان- الفضيلة يمنح كل قيمة للخصوصي وهو ينخرط في صراعه ضد الـ Weltlauf، وبالتالي يتوجب عليه أن يحافظ على نفسه في نوعيته كمصارع، وبالتالي فهو لا يريد أن يغير، في العمق، المجتمع المعطى. إنه لا يريد أن يغدو منتصرًا، لأن انتصاره يلغي حقيقته باعتباره مصارعًا، أي يلغي قيمته. إن المثال يظل غير واقعي.

يجب تثبيت الرأسمالية بقصد أن تكون هناك (دائمًا؟) بروليتاريا وحزب اشتراكي: اشتراكية "إصلاحية".

إن الطبيعة الإنسانية بالنسبة لإنسان- الفضيلة خيرة. فيجب تنوير الناس بطبيعتهم الخيرة. (لكن بالنسبة لهيجل ليست هناك "طبيعة إنسانية " فالإنسان هو ما يقوم به، هو ما يبدعه بالفعل؛ أما فطرته، و "طبيعته" فهي حيوانية.

إن إنسان الـ Weltlaut، ذاك الذي يتقبل مجرى الأشياء ويتصرف إزاءها، هو حر إزاء النظام الذي يحققه، والذي يستغله لصالحه فباستطاعته أن يضحي بكل شيء لأجل هذا النظام، بكل أيديولوجيا، بل حتى بحياته عينها. إذن فكل شيء هو من أجله، وليس " في-ذاته". إنه دائمًا منتصر ضد إنسان- الفضيلة الذي لا تغير أيديولوجيته قط مجرى التاريخ. فما هو جدير بالاعتبار بالنسبة له ليس هو الفكرة، بل الفعل الملموس، وهذا الفعل هو الذي يخلق الواقعة الإنسانية (أي الاجتماعية، السياسية والتاريخية). وحده المثال الذي يختلقه إنسان الفعل هو ما يصير واقعه:- إن نابوليون هو الذي حقق المثال الثوري. إن الـ Weltlauf ينجز انتصارا على الفضيلة، لأنه "يحرف" أيديولوجيته.

لكن مثال الفضيلة "ينحرف" بانتقاله من العدم التجريدي، إلى الوجود الواقعي": إذن فهو يحقق ذاته، وباستطاعتنا القول بأن الفضيلة هي التي هزمت العالم، بشرط أن تكون قد تحولت إلى فعل ثوري، والحال أن هذا الفعل بما هو واقعي، فإنه يشكل جزءًا من Weltlaud. إذن فهو وحده واقعي حقًا. إن المثال الإنساني لا يتحقق إلا في – وبواسطة الدولة المكتملة، بقدر ما يكون مواطنها فعالاً.

ج- الفردية التي تكون في نظر نفسها واقعية في ذاتها ولذاتها

Die Individualitat welche sichanund fur sich selbst reelist (pp283-308)

إن هذه الفردانية هي (فردانية) المثقف.

Son « tunverandert nichts undgcht nichts »

إنها فعل يتوجه نحو ذاته معبرًا عن ذاته عينها: فعالية أدبية. وهي تتطابق مع الوعي الديني، لكنها تعال مزيف: فن، وعلم إلخ. فهي عبر – اجتماعية، وليست عبر- دنيوية: الجمال الحق، الخير.

أ- مملكة الحيوان

a-Das geistige tierreich (pp285-301)

ص 286 – إن المثقف حيوان ذكي؛ إنه يعبر تمامًا عن طبيعته (الفطرية)، وعن "طبعه" عن شيء طبيعي موجود سلفا، إذا عما هو حيواني. إن الأيديولوجيا " الرسمية" المصرح بها هنا هي المثالية الذاتية، لكنها مجرد وهم، وفي واقع الأمر فإن الأيديولوجيا التي تحيل حقًا إلى هذا الموقف هي الطبيعانية.

إن المثقف يعبر عن "طبيعته"، وينحصر داخل "طبيعته"، فلا يتعالى قط. والإنسان الحقيقي "الفعال" يتعالى بنفسه: من خلال الصراع والعمل. وحينما يخرج الإنسان عن Sein فهو عدم يلقي بنفسه داخل العدم، فيختفي. وحينما

يعيش بطريقة إنسانية أي بفعالية، فهو عدم يمارس التعديم داخل الوجود (ص 287-1-20): إن العدم يُعدم في الزمان الحق (التاريخي)، خدمة لمستقبل حقيقي (لم يوجد بعد).

إن الزمان–هو العدم الذي يتماسك داخل الوجود بتقويضه له. إن الزمان هو الروح (الإنسان).

(إن الفهم وليس العقل هو الذي يفهم بهذه الطريقة !).

إن خلق التاريخ، هو تثبيت للزمان داخل المكان: اختراق للوجود من طرف العدم، ففي الرغبة والفعل الذي يتولد عنها، يفهم الإنسان نفسه بمثابة عدم حاضر بين عدمي الحاضر والمستقبل: إنه عدم حاضر في الوجود (إنه "الحضور الواقعي" الحق للروح في العالم).

إن الإنسان بوصفه حضورًا واقعيًا للعدم في الوجود (الزمان) هو فعل، أي صراع وعمل: -وليس شيئًا آخر. إن الإنسان الذي يعلم بأنه عدم (فليس هناك بعث، فهذا هو الإلحاد)، هو عدم يمارس التعديم في الوجود. إنه يستطيع إدراك الإشباع Befriedigung في الحاضر Gegenwart، إشباع المواطن Burger في الدولة، المواطن الذي يشتغل ويصارع: الجندي العامل في جيش نابوليون. إن الإنسان فعل. فبدايته المباشرة التي هي أيضًا هدف له، هي الرغبة المولدة للفعل، أي للتقويض، وإنكار الوجود المعطى. إن الفعل ينكشف من خلال الوعي، وأن الوعي يتحقق من خلال الفعل: فهما معًا يشكلان تكتلاً، إن الإنسان فعل منذ البدء الختام (كما في الفينومونولوجيا). وهو ينكشف لذاته (يعيها) بمثابة فعل. إن الصيغة الأولية للفعل هي الـ Begierde (رغبة ما تزال حيوانية) ثم غدت Anerkennung: رغبة إنسانية في الاعتراف ثم Kampf (صراع) ثم Arbeit (عمل) إلخ الشروط المعطاة للوجود الإنساني هي Niht-getan-haben، ما لم ينجزه فتلك طبيعته ولكنها قبل ذلك فهي واقعة إنسانية. لأن الـ Nicht-getan-haben قد تم إنجازه (إبداعه) من طرف الآخرين. إن طبيعة الفرد الفطرية

ليست –إذن– بيولوجية بالتمام أما الفائدة التي يرجوها الإنسان من هذه الطبيعة فهي إنسانية (فلسفية). وباهتمامه بها، فهو يهتم بذاته عينها.

إن المثقف الخامد (الذي لا يبدع) لا يقدر أن ينشغل إلا بما في ذاته، أي "بطبيعته" الفطرية. فهو إنساني لأنه يعيش في المجتمع، الذي تربى فيه gebildet من خلال الفعل المبدع للآخرين، وحين يتحدث عن "طبيعته"، فهو يتحدث إذن عن الإنسان. لكن ما سيقوله سيغدو زائفا، لأنه لا يفهم بأن "كينونة الإنسان الحقة هي فعله".

فاهتمام المثقف ينصب على موهبته فأداة فعله هي موهبته عينها. إنه يظهر موهبته بموهبته.

إن المواطن يُفعِّل الأدوات الباطنية ("الموهبة") ("الطبع") الضرورية لأجل الفعل والوسائل الواقعية، الموضوعية.

إن تصرفه هو تفاعل بين الأشياء (البرانية) وبين ذاته عينها. لكن المثقف لا يتصرف بواقعية، فهو يكتفي بوسائله الباطنية فقط.

إن الإنسان بالنسبة لهيجل ليس ما هو إلا من خلال الفعل، إنه فعل وهو ليس موضوعًا واقعيًا إلا بقدر تحققه في العالم عبر الفعل. (فالفعل الذي يحقق الإنسانية هو تحول مرئي للطبيعة عبر العمل) فليس ثمة إنسان ينجز عمله؛ (œuvre) وإنما هو العمل الذي أنجزه.

كيف يمكن القول بأن الإنسان هو عمله œuvre، ما دام هذا العمل قد غدا مستقلاً عن الإنسان الذي قام بإنجازه. (فقد غدا وجودًا sein، شيئًا كبقية الأشياء الطبيعية)؟

يجب أخذ الفرد والعمل (الأثر) معًا بعين الاعتبار: فمجموعهما هو الـ geist (الإنسان). إن الفرد أكثر كلية من عمله، فهو يقدر على أن يصيره متعاليًا. وهو يصنعه حقًا بإبداعه لعمل (أثر) آخر. إذن فهو يتعالى بذاته عينها. لكنه يمكن أن يرضى بتجاوز ذاتي تمامًا، غير فعال، ومتخيل، أي بنقد ما فيمكنه أن يقارن عمله بعمل آخر. إن المقارنة بين الأعمال، هي انشغال المثقف النموذج

بالنقد الأدبي (شليغل Schlegel) الذي يرى بأنها كلها رديئة، سيقول بأن الأعمال الأقل رداءة هي الأكثر صدقًا، الأكثر إخلاصًا، الأكثر إهمالاً (بغض النظر عن محتواها: فضلا عن هذا فكل شيء مباح). فليس بالإمكان إذن محاكمة الأفراد: النسبية المطلقة؛ فهم جميعهم محقون، ولكن بإمكان المرء قول وفعل ما يرغب فيه بقصد أن يكون منسجمًا مع ذاته. فله الحق في التعبير عن "طبيعته" داخل وعبر عمله كيفما كان حال هذه "الطبيعة".

إن الفرد بالنسبة لهيجل يحكم على ذاته نفسها من خلال النجاح. ولكي يكون محقًا، فيجب أن يعرض أفكاره على الآخرين، أي أن يحققها. ولهذا توجد القيم المطلقة وبالمثل فالدول تحاكم ذاتها من خلال التاريخ الكوني، إن النقد الحق فعل، فالنقد يتم بإخضاع الفكرة للعمل، ونقد الآخرين يتم من خلال الصراع ضدهم صراعًا قاتلاً.

ص290 – المسألة المطروحة هي كالتالي:

كيف يتعالى الإنسان بعمله (الذي هو Sein) دون أن يقوضه؟

إن عمل المواطن هو واقعة اجتماعية. إن العمل إذن يظهر أيضًا طبيعة أفراد آخرين. إن الإنسان قد تحول داخل اكتمال عمله، فالطبيعة الفطرية (الحيوانية) داخل العمل تتحلل، ويبلغ الإنسان حقيقته فيصير إنسانًا حقًا وإنسانًا واقعيًا.

إن العمل هو Sein – يريد الآخرون إنكاره وتحريفه، وتقويضه كما لو كان وجودًا sein يشبه الوجود الطبيعي، لكن الإنسان سيصارع وسيعمل من أجل الدفاع عن عمله. وإذا ما نجح في مسعاه، فإنه سيتماسك في الوجود بوصفه واقعة إنسانية كـ (Geist وليس Sein)، أي إنه غدا موسطًا médiatisée من خلال الفعل.

ص292- إن العمل œuvre هو زمان متحيز. هناك دائمًا لدى هيجل تعارض ما بين المكان والزمان، الـ sein و Werden (Begrift) [وجود وصيرورة (مفهوم)].

ففي اللحظة التي يطلق فيها المثقف عمله للعموم، فإنه بمقدوره أن يفهم. إنه يعتبر نفسه كتراكم لعناصر عرضية لكن الفرد ليس نتيجة الصدفة، إنه نسق- ذاتي فعال للعناصر المتباينة.

إن الإنسان عمل بقدر ما هو ديمومة Durée. وهذا العمل نفسه قابل للإتلاف شأنه شأن الإنسان الذي هو قابل للموت (فان).

يكتشف المثقف في العمل الموت المنسي سلفًا من قبل إنسان- العقل، لكنه يهرب إلى عالم الجمال، والحق والخير، والمتخيل "الأبدي" (الشبيه بالعالم الآخر (الماوراء)، بإله العبد الديني).

الـ Sache Selbst: إن المثقف يطمح أن يكون "لا مباليًا" فهو لا يبالي إلا "بذاته" وفي الحقيقة فهو لا يبالي سوى بذاته عينها، بخصوصيته المنعزلة.

ص 294- بالنسبة للمواطن فإن الـ Sache Selbst هو المجتمع. والدولة ليست متعالية، فهي في الآن ذاته Sein و tun وهي في الوقت نفسه هدف يجب أن يتحقق، كما هي تحقق فعال وعمل ينجز.

إن الإنسان لا يستطيع أن يجعل عمله متعاليًا، وأن يكون هو فعله الخاص إلا إذا كان العمل والفعل اجتماعيين. إن الوجود الإنساني انتحار متوسط médiatisé مادام الآخرون يقوضون أثر الفرد وبالتالي فهم يقوضون الفرد ذاته الذي هو من هؤلاء الآخرين (الذي هو المجتمع الذي يستعد الفرد للتضحية بنفسه من أجله).

إن عمل الفرد يتعرض للإفساد وللتقويض من قبل الآخرين- الذين هم الفرد نفسه باعتباره عضوًا في الـ Volk و الـStaat (المجتمع والدولة) وهذا العمل هو ذاته (الإنسان) إن الشروع في العمل هو إذن شروع في القتل فهو بطريقة مباشرة شروع في التعالي، في السلب بطريقة ديالكتيكية. (Sichselbst aufheben).

هناك تباين بين المثقفين بحسب " المبدأ الكامن « germe » في ذواتهم، والذي يجب أن ينتقل من القوة إلى الفعل، عبر تمظهر براني. ثمة أجناس (Gattungen) كما هو شأن مملكة الحيوان: شعراء- رسامون، موسيقيون... إلخ إن ادعاء المثقف بنيته في التضحية بمصالحه الأنانية التجريبية لصالح الحق، والجمال والخير "المطلق" (Sache Sebst) هو مجرد كذب وبهتان (Betrug) لأن ادعاءاته القيمة "الأبدية" لا وجود لها حسب هيجل فما هو جدير بالتقدير هو السلب (الفعال) لقيمة عينية متحققة سلفًا في الزمان والمكان. والحال أن المثقف لا ينكر شيئًا. فهو إذن لا يبدع شيئا يذكر سوى أنه يبين "طبيعته": إنه حيوان "روحي" (Das geistige Tierreich).

فما يهتم به المثقف ليس هو فعله داخل الواقعة الاجتماعية أو ضدها، بل هو "نجاح" عمله فهو يرغب في أن يخلق له "وضعًا" يحتل "مرتبة" ما، وأن يتخذ له "مكانة" في العالم المعطى (الطبيعي والاجتماعي). إذن فهو لا يستطيع قط أن يضحي من أجل الحق، الجمال، والخير، من أجل الـ « Sache Selbste »، من اجل ما يعتقد أنه "قضيته" (التي هي "قضية عامة").

إن الكون المثالي الذي يعارض به العالم ليس سوى خيال، وما يمنحه المثقف للآخرين ليست له قيمة واقعية، إنه إذا يخدعهم، أما الآخرون وهم يستقبلون العمل والمؤلف بالإعجاب أو بالاستنكار فهم يخدعونه بدورهم لأنهم لا ياخذون ذلك "بجدية". كما أنهم يخدعون أنفسهم لأنهم يعتقدون بأهمية احتلالهم لموقع ("النخبة" المثقفة)، إن "جمهورية "الآداب" هي عالم من السراق المسروقين.

فكيف يمكن تجاوز هذه النقطة؟

أن يدرك المثقف بأن ما يهمه هو قيمة الفعل وليس قيمة الشيء، وبأن هذا الفعل هو تفاعل، فعل جماعي، اجتماعي وسياسي، وأن يرغب إذن في أن يكون معترفًا به من طرف من يحكم عليه بأنه جدير بالاعتراف. حينئذ لن يغدو قط مثقفًا يعد نفسه "فوق المعترك"، وسيغدو مواطنًا فعالاً (الفصل السادس) لكن

الرغبة في الاعتراف لدى المثقف ما تزال ساخرة مما هو صراع من أجل الاعتراف بالمواطن داخل مجتمع حقيقي، وليست رغبة الاعتراف داخل هذا المجتمع الزائف الذي هو "جمهورية الآداب" سوى عطش الشهرة: يكفي فقط أن يكون المرء "مشهورا".

إن فعل المثقف هو مجرد تفكير خالص، فبالنسبة له فإن الـ Tun Allerund yeder الفعل الجماعي، يعني أن فكره يجب أن يغدو كونيًا ومقبولاً بصفة كلية لقد بلغ المثالية التخليقية لكانط وفشته، التي تعد الأيديولوجية النموذجية للمثقف إنها الـ Geretzgebende Vernunft.

ب-العقل المشرع b.Die gesetzgebende Vernunft (p301-305)

في الصفحة: 301-302، يتحدث هيجل عن وجهة نظره الخاصة، التي تعد مدخلا لهذه الفكرة.

إن المواطن هنا قد "أبطل " aufgehoben "طبيعته البدائية المعطاة. يتعلق الأمر بالدولة، بالدولة حية ما قبل ثورية (بالمعنى القوي لأداة الحصر ما قبل)، وبمواطن "نزيه" يساهم بفعالية للحفاظ على هذه الدولة فثمة رابطة لمقولات: المثقف – الدولة- المواطن ثمة تعارض للأخلاق الاعتيادية" العينية داخل دولة حية ما، من جهة مع أخلاق المثقف المجردة، ومن جهة أخرى مع أخلاق Moralitat المواطن الهيجلي ما بعد الثورية، التي ليست شيئًا آخر سوى التمكن من الوعي بالواقعة العينية.

إن المجتمع الحي ينقسم إلى "قوى" (مجموعات، طبقات)، وذاك أساس حتمية وتنوع القوانين التي يتم تقبلها بمثابة معطيات، يعتبرها المواطن النزيه بمثابة وقائع "طبيعية" وغياب هذا التمكن من الوعي، وهذه المباشرية، يظهر بأنه مجرد مرحلة انتقالية، إن المواطن النزيه يفهم بأن القوانين ليست "معطيات" فهي نتيجة فعله الخاص فيلزمه من أجل الفهم أن ينكر المجتمع (من خلال فعل ثوري)، وأن يحوله إلى مجتمع جديد.

إذا ثمة تقبل للمجتمع من طرف المواطن الهيجلي،أي تقبلاً مستوعبًا بالتمام لقضيته: وهذا القبول بالمعطى يتوسطه الفعل السالب الذي أبدع هذا المعطى.

ص302- انطلاقًا من : «..Wasich » يبدأ القسم الديكاكتيكي لهذا الفصل.

إن الـ Wissende gestzgebende Vernunft هو المواطن النزيه (في الفصل السادس) الذي حينما صار مثقفًا، امتنع عن الفعل لكي يتأمل، ولكي يتدبر (أو بالأدق فبامتناعه عن الفعل- عن الصراع والعمل- صار مثقفًا) فعوض الفعل الملموس، فإنه يبحث من خلال الفكر على تحديد ما هو خير، وما هو شر بطريقة تجريدية وموقف المثقف هذا قد أنتج أولاً الأخلاقي الساذج ثم الأخلاقي المفكر (الفيلسوف).

مراحل جدل أخلاقية المثقف:

أ - أخلاق ساذجة مطلقة Absolutiste

ب - أخلاق جاكوبي الذاتوية (Subjectivisme)

ج-أخلاق كانط وفشته (الصورية).

فنحن مجبرين على الانتقال من أ إلى ب، من ب إلى ج): للوصول (مع كانط) إلى أخلاق ليس لها قط أي مضمون، ولا تتحكم في أي شيء بالملموس، ومن ثمة استحالة التوتولوجيا الفشتية:أنا = أنا، (تحصيل حاصل).

في النهاية ما هي أخلاق هيجل؟

إن الأحكام الأخلاقية الحقة هي تلك التي تحملها الدولة (الأخلاقية= الشرعية)، فالدول نفسها يتم الحكم عليها من خلال التاريخ الكوني. لكن لكي يكون لهذه الأحكام معنى، فيجب أن يكتمل التاريخ. والحال أن نابوليون وهيجل قد أكملا التاريخ. ولهذا يستطيع هيجل أن يحاكم الدول والأفراد. فكل ما اعده هيجل هو أمر جيد، يعني تشكيل الأمبراطورية الكونية النابوليونية (1807) التي استوعبها هيجل (في الفينومونولوجيا).

فما يوجد باعتباره موجودًا هو خير، وكل فعل يعد سالبًا للمعطى الموجود باعتباره موجودا هو خير وكل فعل يعد سالبًا للمعطى الموجود، هو إذن فعل سيئ: خطيئة، لكن الخطيئة من الممكن الصفح عنها. كيف؟ من خلال نجاحها. فالنجاح يغفر الجريمة- لأن النجاح هو الواقعة الجديدة التي توجد لكن كيف يحكم عليها بالنجاح؟ من أجل ذلك يجب أن ينتهي التاريخ؟ حينئذ سنرى ما يثبت في التاريخ: إنها الواقعة النهائية.

كل فعل خطيئة حسب الأصل المسيحي (اللوثري)، وهيجل وحده (= الله) يقدر أن يغفر الخطايا، وهو ينتج حكم التاريخ الكوني (= المسيح) المكتمل.

ج- العقل الفاحص للقوانين c.Gesetzprufende Vernunft (pp306-308)

الفحص النقدي للقوانين = موقف البرهاني Raisonneur التحول الأخير للمثقف.

ثمة بحث عن القوانين، والأحكام الأخلاقية، والتصرفات التي ليست متناقضة. لكن لا شيء متناقض داخل المجرد، بينما كل شيء متناقض داخل الملموس، فمن جهة كل شيء مقبول بالنسبة للبرهاني، ومن جهة أخرى لا شيء مقبول.

إن الـ « Sache Selbest » هدف المثقف المعلن عنه هو: 1) في الجمال والحق (أ). 2) في الخير (ب).3) هنا (ج) ليس قط كيانًا، ولكنه بحث عن تحصيل حاصل Tautologie (عدم التناقض باعتباره المعيار الوحيد "للحقيقة").

الآن لقد اختفى الكوني؛ ثمة مقارنة للخصوصي بالخصوصي، لكنه موقف مجرد للمثقف. وهذا يفضي إلى النسبية المطلقة (بيار بايل Bayle).

مسار الجدل:

1- إن الخاصية في المجرد ليست متناقضة، ونفس الشيء بالنسبة لانعدام الخاصية.

2- عدم الخاصية في الملموس متناقضة، وكذلك الأمر بالنسبة للخاصية.

3- لكن المثقف الذي يعيش في المجرد لا يمكنه إدراك ذلك.

إن البرهاني هو كاريكتور هيجل؛ إنه يستبدل الفعل بالفكر، ويفكر منطقيًا وكذلك هيجل فقط فإن المثقف البرهاني يفكر تجريديًا، في حين أن هيجل يفكر عينيا، ويعي بأن الواقعة هي فعل أي إنها تناقض متحقق: فكر جدلي وليس توتولوجيا. والاختلاف الجوهري بينهما يتمثل في كون هيجل يفكر بعد نهاية التاريخ، أما البرهاني فيفكر قبل هذه النهاية.

ص38-312- الانتقال من الفصل الخامس إلى الفصل السادس.

- يستمد تبرير مواقف المثقف من ذاته عينها. لكن المثقف مخطئ دائمًا يجب.

إن المثقفين يلزمهم بلوغ: أ) إما إلى الاستبداد (فهم يرغبون في فرض القوانين غير الملائمة بواسطة القوة) ب) وإما إلى الفوضوية (القوانين المتناقضة، انعدام القانون).

إن انتقادات ومواقف المثقف ليس لها أية قيمة سوى داخل المجتمع والدولة. وعندئذ فإن صورية الأخلاقي الفارغة تتلقى مضمونًا وتختفي نسبية البرهاني.

إن الفيلسوف صار حكيمًا، فيلسوف الدولة.

ثمة اختلاف بين المواطن النزيه (الفصل السادس أ) والعبد (الفصل الرابع أ) والديني (الفصل الرابع ب) والمثقف (الفصل الخامس)، ففعله (المواطن النزيه) يتوسطه المجتمع. لكن هذا التوسط مباشر. وهنا يمكن عدم تحقق الكفاية.

فالمواطن النزيه لا يدري بعد بأن القوانين الاجتماعية هي أثره، ونتيجة فعله وسيعلم ذلك حينما يصير مواطنًا يفكر في الأمبراطورية الكونية النابوليونية وهذا

المواطن المفكر الذي يعي ذاته كما يعي العالم تمامًا هو هيجل نفسه بوصفه مؤلف الفينومونولوجيا.

إن تحول المواطن النزيه إلى مواطن مفكر (أي هيجل نموذجًا) قد تم وصفه في الفصل السادس).

I- مدخل إلى الفصل السادس، السابع والثامن.

يمكن تقسيم الفينومونولوجيا إلى جزئين، أولهما (الفصول الخمسة الأولى)

لا تعير اهتماما بالتطور التاريخي للإنسانية. وفيها يحلل هيجل العناصر التي توجد جميعها في أي إنسان واقعي.

(مع التطرق إلى سيطرة البعض). كما يدرس فيها الإنسان بغض النظر عن روابطه بالمجتمع، وهو ما يعد تجريدًا مقصودًا. (يتعلق الأمر في الفصل الخامس بالإنسان العيني، لكن هذا الإنسان يعيش في المجتمع وهو غير مبالٍ به: فوجوده الواقعي عينه، هو إذن بطريقة ما "مجرد". وذلك ما يحدد هو وجود المثقف).

إن الإنسان الواقعي هو دومًا كائن اجتماعي، أي سياسي وتاريخي: إنه يعيش ويتصرف الدولة، وإن أفعاله تبدع التاريخ وهذا التاريخ هو الذي تم تحليله في شموليته (لأنه قد اكتمل حسب هيجل) وثانيها (الجزء الثاني) (= الفصول السادس، السابع والثامن). في هذا الجزء يبين هيجل كيف يعيش ويتصرف ويفهم الإنسان الذي استجمع في ذاته كل العناصر المؤسسة (Momente) الموصوفة في الجزء الأول: الإحساس، الإدراك، الفهم من جهة؛ والرغبة، والصراع من أجل الاعتراف والعمل من جهة أخرى، وأخيرًا العقل الذي سمح له بالتفكير (reflekieren) في ذاته عينها وفي العالم.

هذا الإنسان يعيش في المجتمع، وأن فعله الجمعي خلق الدولة وحولها بإنكاره المتوالي لمختلف صيغ تحققها.

إن تحول الدولة هذا، وبالتالي تحول الإنسان- المواطن، هو التاريخ الكوني الواقعي الموصوف في الفصل السادس، الذي أفضى إلى نابوليون والأمبراطورية النابوليونية.

لكن الإنسان، وهو يبدع التاريخ، تنكشف أيضًا ذاته عينها داخل وعبر هذا الإبداع. وانكشاف الإنسان المتوالي لذاته ومن خلال ذاته عينها يؤسس التاريخ الكوني المثالي Ideelle تاريخ الديانات، والفن والآداب. وقد تم تحليله في الفصل السابع الذي يوازي إذن الفصل السادس، والذي يفضي إلى فلسفة هيجل عينه.

وهذه الفلسفة قد تم تناولها بالتحليل داخل الفصل الثامن، الذي يصف المرحلة النهائية للتاريخ: الفهم الذاتي الكامل للإنسان.

II- DER GEIST / الروح (القسم ج. الفصل السادس) مدخل (ص 313-136)

لنبدأ بدراسة عالم السيد، (القسم الفرعي أ) إنه العالم اليوناني القديم.

لأن السيد مجرد سيد للعبد. فهو أيضًا مواطن الدولة (الأرستقراطية؛ المدينة La polie) وهو أيضًا عضو أسرة ما.

إن الأسرة هي أسرة إنسانية، لأن أعضاء الأسرة (الذكور) يصارعون من أجل الاعتراف، وهم يملكون عبيدًا: فهم إذن أسياد.

فكيف يتشكل المجتمع والدولة القديمة انطلاقا من أسر الأسياد؟ إنه يتشكل بإرادة الطاغية Tyran الذي "يعرف" ويحقق إرادة الجميع (الإدارة العامة)، إرادة الشعب، ضد إرادة الأشخاص الذين يصطفون مع ذلك خلفه. إن الإنسان السياسي الأعظم يجعل من إرادة جماعية غير متحققة-شبيهة بالحيوانية- دولة، وذلك بإرادته الاستبدادية، إنه يتموقع فيها وراء الخير والشر، فإرادته هي إرادة الكلي التي تقوض إرادة الخصوصيات بوصفها إرادة شخصية. وهؤلاء الأشخاص يصيرون حينئذ مواطنين شرفاء يحققون أهدافًا كونية (سياسية) من خلال تصرفاتهم الشخصية وهم ليسوا عبيدًا للطاغية، الذي ليس سيدًا لهم، بل

هو إلههم. فلا يوجد صراع من أجل الحياة أو الموت فبعضهم يتطابقون بالطاغية، والبعض الآخر يتم تصفيتهم جسديًا. إن الطاغية (الدولة) هو تجسيد لإرادة المواطنين العامة.

إن الموقف غير مقنع: وهنا تحديدا حيث ليس هناك صراع من أجل الاعتراف، وبالتالي ليس هناك توسط médiation، المواطنون يستسلمون "بطريقة غريزية" إن الطاغية انتقالي وعابر. لقد تم إقصاء الطاغية، لأنه بمجرد ما تتأسس الدولة، فإنها تقوم معتمدة على نفسها، ولم تعد في حاجة إلى الطاغية حينها يأتي عصر هيمنة (Herrschaft) القوانين (الموصوفة في القسم الفرعي أ)، المقبولة من طرف المواطنين بنزاهة (أي دون فحص نقدي ودون تأمل). فهذه القوانين بالنسبة للمواطن النزيه موجودة وانتهى الأمر، أو بالأحرى أيضًا فإن منبعها إلهي. وهنا تكمن عدم قناعة هذا الموقف. فالمواطن النزيه يقبل دون صراع الاستبداد والمجتمع (الأرستقراطي) الذي يتولد عنه، فالقانون بالنسبة له هو Nich-Getanhaben شيء يكاد يكون طبيعيًا او إلهيًا، تلقاه بشكل تام، ولم يبدعه بنفسه من خلال فعل واع وإرادي.

إن الدولة القديمة هي في النهاية اضطهاد، وهو ما ينكشف من خلال استبداد الأباطرة الرومانيين، الذين أنجزوا "حقيقة" الدولة القديمة التي لم تصمد أمام إرادة البشر الذين توصلوا إلى فكرة الحرية، أي للعبيد الذين أصبحوا مسيحيين. فهؤلاء يرفضون آنئذ، أن يصارعوا من أجل شخصية الإمبراطور الحية، بحيث إنهم لا يعترفون بالإرادة التعسفية. وبهذه الكيفية ينتهي العالم القديم.

إن القسم الفرعي (ب) تم تكريسه لتحليل تطور الدولة المسيحية، التي تتشكل من عبيد توصلوا إلى فكرة الحرية (Verstand) المجردة.

إن الفكر العبدي بلغ أوجه أولاً في التيولوجيا المسيحية المتعالية، وثانيا في العلم (خاصة الفيزياء النيوتونية). ثمة تفاوت في جدل الفصل الرابع القسم

الفرعي (ب)، بين واقعة العبودية وفكرة الحرية المجردة؛ رواقية، ريبية مسيحية (تساوي السيد والعبد في العبودية)؛ أوج الفكر العبدي هو أن يكون المرء عبد الله. أما اللامبالاة إزاء المجتمع [*فيعبر عنها*] (مثقف الفصل الخامس).

مع ذلك، هناك مجتمع مسيحي، ودولة مسيحية فالأسياد الذين صاروا مسيحيين، كفوا عن الاعتراف بالإرادة التعسفية للأباطرة لكن هذه الثورة "المسيحية" لم تنهج قط نهج الصراع الحقيقي من أجل الاعتراف، فقد مات المجتمع القديم بطريقة طبيعية، ليست ضارية أما المجتمع المسيحي فيتكون من أسياد- زائفين من غير عبيد (النبلاء) ومن عبيد زائفين من غير أسياد (البرجوازيون) وهم جميعا يرضون بعبودية الله.

أخيرًا فإن القسم الفرعي (ج) يتناول بالتحليل الألم المعاصر (1807) أو بصيغة أدق المثالية الألمانية التي نشأت في حضن الإمبراطور نابوليون. إننا نتموقع فيما وراء المسيحية.

أ-الروح الحق، الأخلاقية

A.Oer wahre geist , die sittlichkeit (pp317-346)

أ.العالم الأخلاقي(a.Die sittliche welt (pp3 18-330

يصف هيجل هنا العالم القديم الصالح لخدمة الحياة النشيطة للسيد المواطن: الدولة (المدينة)، الأسرة ليس للفرد في الدولة القديمة، من حقيقة باعتباره فردا سوى على مستوى "القانون الإلهي"، أي الأسرة إما على المستوى الواقعي أو السياسي "للقوانين الإنسانية" فهو ليس سوى فرد غير مخصوص non particularisé ، ليست له قيمة بذاته عينها.

الانتقال من الأسرة البيولوجية (الحيوانية) إلى الأسرة الإنسانية. وضعية الأسرة في الوثنية Paganisme فالأسرة معارضة للدولة كما هو شأن Die Penaten إزاء آلهة المدينة.

في عالم السيد القديم، لا قيمة للفرد باعتباره خصوصية (شخصية) إلا داخل الأسرة فالبحث عن الثروة وعن القوة لأجل التجمع العائلي، يجعل الأسرة والحياة الأسرية إنسانية في الآن ذاته.

إن الفعل الواقعي والإنساني داخل الأسرة ينطلق من الخاص باتجاه الخاص، منظورًا إليه باعتباره كلاً. وهذا منبع عبادة الأموات، لأن الميت هو كلية مكتملة (تفردن من خلال الموت)، فليست الخصوصية الطبيعية، الحيوانية، (الجثة) هي موضع التكريم، ولكنها خصوصية صارت بواسطة الموت- فيما وراء الرغبة والهنا والآن، وهي الكلية التي تتعالى Transcende بالغريزي والطبيعي فضلاً عن هذا فإن المجتمع (الدولة) يهتم- Tun بفعل الفرد، بينما تضفي الأسرة قيمة على sein وجودها الخالص والمجرد، أي لعدمها ولموتها لأن الإنسان الذي لا يتصرف يعتبر كما لو كان ميتًا، وبقدر ما يكون الإنسان غير مواطن، شخصًا منزويًا منفردًا، فإنه مجرد ظل أي إنه ميت، إن الموت في ساحة القتال هو من فعل المواطن؛ والموت على السرير إتمام للفرد بوصفه عضو العائلة والموت في الحالة الأولى يتوسطه وعي ذلك الذي يخاطر بحياته نفسها. أما الموت في الحالة الثانية فيتوسطه وعي الآخرين، هؤلاء الذين مازالوا في الحياة، والذين يقومون بطقوس موته. وفي ذلك تكمن دونية هذا الموقف العائلي: فليس هناك وعي بالذات. بالانتقال إلى مستوى الـ sein، أي إلى النظام الإلهي: يتم الاعتقاد بالتمكن من وعي بآخر غير الذات: بالميت، بالماوراء، بالألوهي عمومًا، وبالمقدس. إن للميت قوة مع العلم بأنه ليس موجودًا، وغير فاعل قط. إن مجموع الأموات= التقليد، كل ما هو إلهي.

وأن الروح (Geist) =Gemeinwesen (كائن عمومي، جماعي، شيء أو قضية مشتركة)؛ إنه يوجد بوصفه regierung حكومة لدولة ما. فهو سلب للخصوصية، وبالتالي فهو هنا تجل متميز: الجيش. فمن خلال الحرب تذكر الدولة الأشخاص بسيدهم المطلق الموت، وتهز وحشيتهم (الأمن "الطبيعي"). إن الدولة تؤسس ذاتها باعتبارها فردانية (إزاء الشعوب الأخرى) من خلال

الحرب. ومن جهة أخرى فإن الحرب مؤنسنة ما دامت سالبة: تقدم بالحرب. إن العائلة هي خزان قوى الدولة التي بنشاطها الحربي الخاص، تسلب العائلة، مادامت تقتل أعضاءها.

إن العلاقة داخل الأسرة ثلاثية: الرجل- المرأة. الآباء- الأبناء، الإخوان- الأخوات.

فالعلاقة الأولى ليست إنسانية؛ فالاعتراف المتبادل بين الرجل والمرأة هو طبيعي تمامًا (جنسانية حيوانية). وهي لا تصبح واقعًا إنسانيًا إلا من خلال تربية الطفل، ومن خلال العمل المشترك (الميراث العائلي).

أما الرابطة الثانية فهي غير كافية: فالأب يحس بالعاطفة Rihrung وهو يرى نمو وعي الابن، وهذا الابن يرى بأنه حاز على الـ "في ذاته"، على (طبيعته، وطبعه) من وعي آفل، ومغاير لوعيه.

أما الرابطة الثالثة فهي رابطة الأخ والأخت، إنهما من نفس الدم. ولكن ليست بينهما رغبة -على الأقل فهما يتجاوزانها، وينكرانها وهنا يكمن الطابع الإنساني الحق لعلاقتهما). فالأخت بما هي كذلك، تبلغ أعلى درجات الحس بالضمير الأخلاقي. إنها تمثل قمة الوجود العائلي، فموقفها هو أقل "طبيعية" من الكل.

إن المستوى النسوي، المحدد للعائلة، هو إذن أدنى من المستوى الذكوري، الذي هو المستوى السياسي إن أعلى موقف نسوي هو موقف الأخت إزاء الأخ: ليست هنا مصلحة بيولوجية إنه الإيثار (هناك كبت refoulement)، أي قيمة ممنوحة لـ sein (للوجود المحض) للأخ، إنه موقف أكثر طهارة، وأكثر تحللاً من كل الروابط "الطبيعية". وهي بانتسابها للوجود الخامد sein للأخ، فإنها لا تنتظر منه شيئا، ولهذا فإن موت الأخ لا يغير شيئًا من أجلها.

وهذه الرابطة هي دومًا منقطعة: فالأخ يخرج عن العائلة، ويتجه للعيش كمواطن في ظل "القانون الإنساني" للمدينة؛ أما الأخت فتصير امرأة ثم أما

وتظل خاضعة "للقانون الإلهي". (كلاهما يتجاوز وينفي الرابطة- وهو ما يمكن تفسيره بقولنا إن هذه الرابطة من الناحية الافتراضية كانت جنسية:

القانون الإلهي: قيمة ممنوحة للخصوصي القانون الإنساني= قيمة ممنوحة للكوني (=الدولة). إن فعل المواطن كوني، أما المتعلق بعضو العائلة فهو خصوصي ("خاص").

ص328- إن اللحظات الجدلية للفصل الخامس تعتبر هنا بطريقة متزامنة، بمثابة عناصر مؤسسة للمواطن القديم.

(من « Was die Beobachtung » إلى « Was getanwird...»: ملخص الفصل السادس).

ص 329- وصف شامل للعالم الوثني. هناك خاصيتان هما:

أ- توازن "هادئ" ب- غياب التعالي، (إن العالم الهيجلي (الفصل السادس ج)، أي الإمبراطورية النابوليونية، هو أيضًا "هادئ" وبدون ماوراء (jenseits)، ولكنه بعد الـ unruche (القلق)، وبعد الـ Entremdung (اغتراب العالم المسيحي، الفصل السادس، ب) وهذا التوازن ليس بالأحرى سوى هدوء للقلق، وبدون هذا فسيغدو مجرد Sein كما هو شأن المجتمع الحيواني).

إن العدالة (الإنسانية= الدولة، والإلهية= الأسرة) تعيد إقرار التوازن (بطريقة محايثة)، إنها توازن دينامي، حي اختلال تم إبطاله (aufgehoben).

ليس هنا تفردن للسيد الوثني، لا في وجوده في حضن عائلته (سوى عندما يغدو ميتًا)، ولا بفعل كمواطن، مادام أنه "نزيه" (ليس ثوريًا رافضًا)، ولأنه لا يشتغل قط (لا يسلب الطبيعة)، ففعله السالب هو موجه ليس ضد الكوني (الطبيعي أو الاجتماعي) بل ضد شخص ما: وهذه إذن جريمة إن الفعل (السالب) هو إذن إجرامي بالضرورة داخل المجتمع الوثني؛ إن هذا المجتمع (وهذه الدولة) هو نفسه إذن إجرامي، وأن مصيره Schicksal (= انتقام العائلة) يغدو سبب هلاكه، إن عالم الأسياد الوثني هو عالم تراجيدي.

b.Die sittliche Handlung (pp330-342) ب- الممارسة الأخلاقية

ص331 توق نهاية العالم الوثني (الذي تم وصفه مطولاً) الإمبراطور المستبد الذي جعل الكلي (الدولة) مخصوصا (إرثه العائلي)، أما الأسياد الرومانيون فقد أضحوا عبيدًا (من دون أسياد)، و"أشخاصًا شرعيين" (Burgerals Bourgeois)

إن وعي الذات (الإنسان) في إطار القانون الوثني سيتحرك لكنه لن يتفردن قط، لأنه سيتصرف بطريقة إجرامية، وليس بطريقة واعية. سواء كان هذا التصرف من أجل الدولة (فعل كوني)، أو كان من أجل العائلة (فعل خصوصي).

ليس هناك تداخل بين الفعلين. وبالرغم من "هدوئه"، فإن ثمة صراعًا داخل المجتمع الوثني، إنه الصراع التراجيدي الذي يبلغ حد تعديم الخصوصي، وبالتالي، تعديم المجتمع ذاته، دولة الأسياد الوثنية إن فعل السيد الوثني، سواء على مستوى القانون الإلهي، أو على مستوى القانون الإنساني، هو دومًا فعل إجرامي. لأنه لا يقدر أن يتصرف سوى على مستوى وحيد فقط، (في نفس الوقت) فإن المستوى الآخر يبدو له حينئذ خاليًا من القيمة؛ وهو إذن ينكره وهو يتصرف، وهذا يعد جرمًا وتلك هي التراجيديا.

إن الصراع التراجيدي، ليس صراعًا بين الواجب وبين الهوى، أو بين واجبين إنه صراع بين مستويين للوجود، بحيث إن إحدهما يعتبر بدون قيمة من طرف ذاك الذي يتصرف، وليس من طرف الآخرين. فالعامل، الفاعل التراجيدي، لا يعي بأنه يتصرف كمجرم؛ وإذ يعاقب، فإنه يشعر بأنه يتحمل "قدرًا" غير عادل تمامًا، لكنه يرضى به من دون تمرد، دون "بذل جهد لفهمه".

إن الأسياد الوثنيين تنقصهم الخصوصية (الإنسانية) من أجل أن يتفردنوا/ (من أجل حصولهم على الإشباع). ففعلهم (الموت من أجل الوطن) يحقق الكونية فيهم فقط. إن السيد لا يقدر أن يتصرف شخصيًا داخل الدولة. إن له حقًا، خصوصية داخل الأسرة، لكن ليس هناك داخل الأسرة فعل حقيقي، إنسي

Anthropogène (أي سالب) ولكن هناك فقط sein، أي "وجود محض" عديم الفعالية، يعادل العدم والموت؛ إذن فالخصوصية لاتتحقق إلا من الموت. إذن ليس هناك إشباع Befriedidgung (الذي لا يوجد سوى في ومن خلال الفرد)، داخل ومن خلال الوجود. إن السيد ليس "معترفًا به" (مكرمًا) من طرف الجميع في خصوصيته إلا بقدر ما يغدو ميتًا (جدًا)، (Ancelre) إذن وحده الميت يمتلك خصوصية، أي تركيب للخصوصية (أنا، وليس آخر) وللكوني (الاعتراف بقيمة أناي من طرف الجميع).

إن الدولة القديمة تقضي الخصوصية؛ فالفعل الخاص يغدو إجراميًا فالجريمة= مقاومة فعالة للخصوصي بقدر ما هو خاص إزاء النظام الاجتماعي والسياسي (= الكوني) المعطى.

إن سلب الكوني بقصد الخصوصية هو جريمة.

لكن يمكن القول أيضًا بأن الجريمة هي بالقدر نفسه مفردنة individualisateur، لأن هناك في عقوبة الإعدام تركيبًا للكوني والخصوصي، فأنا وليس آخر، هو من يجب أن يعدم. وهذا ما تم إقراره من قبل الجميع (من قبل المجتمع والدولة).

إن فعل الدولة الكوني، هو إذن يرتكز على هذه الجريمة الخاصة، لكن هناك Befriedigung، مادام أن الفردانية لا تتحقق بالمرة سوى في ومن خلال الموت.

من جهة أخرى فإقصاء الدولة للخصوصية، يستلزم إبطال الشخص (عضو العائلة)، أي إلغاء وجوده (إن الشخص هو كائن طبيعي حي) إذن فإن الطابع الجوهري للدولة الوثنية هو الحرب هو التقويض الفعلي للشخص، أي موته. لكن الحرب هي جريمة بالنسبة للعائلة التي تمنح بدقة مطلقة للشخص، أي لوجوده وحياته (الحيوانية).

إن الدولة وهي تعاقب المجرم فإنها تحرم دفنه وتمنع الطقوس الجنائزية المواكبة لموته. إذن مازال هناك تقويض للفردانية: ليس ثمة اعتراف كوني (في

الطقوس الجنائزية) بخصوصية الهالك وبالمقابل فما يعد عقابًا بالنسبة للدولة، ليس سوى جريمة بالنسبة للعائلة (ثيمة أنتيجون Antigone).

ص-332، أسفل السطر الخامل: إن الشعب باعتباره جمعًا للمواطنين يدخل في صراع مع ذاته باعتباره جمعًا للعائلات.

ص-333-1-13: إن فعل السيد الوثني امتثالي ويرغب في أن يكون كذلك. فالسيد ليس قط ثوريًا وهو لا يبحث عن أن يكون كذلك (فهو على الأكثر "فوضوي").

ص333-1-23: ليس هناك فصل في الدولة القديمة بين الـ Wesen وبين الـ Macht أي ما بين المواطنين وسلطة الدولة (الحكومة). فالسيد القديم لا يمكن إقصاؤه عن الدولة، فهو لا يستطيع أن يكون ثوريًا وهو يبحث عن وجود. وهو خارج الدولة مجرد عدم، رجل هالك. يتوخى فعله أن يكون صادقًا. والحالة إنه بمثابة فعل إنساني، لا يمكن أن يكون سوى سالبًا ولكن السيد يجهله فهو لا يعير اعتبارًا لماهيته الإنسانية الخاصة، ذات الطابع السالب للفعل الإنساني. إنه لا يفهم نفسه، ولا يعي ذاته ولهذا فهو ليس الفرد الحقيقي.

إنه يتصرف سواء على المستوى السياسي أو على المستوى العائلي. وفي كلتا الحالتين هناك جريمة. إن الـ « Sittlichkeit » هي أساسًا Verbrechen Chuld. إن فضائل الوثني هي جرائم مقنعة (القديس أوغسطين)؛ بمعنى أنها لا تقود نحو الـ Befriedigung.

إن فعل السيد الوثني لا يمكن أن يكون ثوريًا لأنه لا يعمل وهو لا يعلي – إذن- المعطى (الطبيعي) بفعله ولذا فليست له الفكرة (الثورية) التي تتجاوز (المعطى الاجتماعي والسياسي). إن المجتمع القديم موضوعيًا مؤسس على العبودية.

من جهة أخرى، فإن تصرف الدولة القديمة هو بدوره إجرامي: شن الحرب فالدولة تقوض خصوصية المواطن بما هي خصوصية، غير أنها لا تمنحه إمكانية

العيش بما هو فرد. وهنا تكمن جريمتها. إن الحرب تغدو "قدرًا"، "عقابًا"، وأخيرًا دمارًا للمجتمع القديم.

إن العلة الأخيرة للطابع الإجرامي لجميع التصرفات في المجتمع القديم، هي الفصل التام بين الجنسين؛ وذلك هو السبب الأخير لدمار العالم الوثني.

(المرأة= خصوصية الكليات، الرجل= كلية الخصوصيات) وهو ما سنعود إليه.

ولأن المواطن القديم "شريف" فهو مجرم إنه يتحمل العقاب الذي اقتضته لكنه لا يفهم السبب. وتلك هي القضية.

كل ترف (في العالم الوثني) يطالب بالانتقام وبما أن الوثني يجهل جريمته، فإنه لا يستطيع تفادي هذا الانتقام. الحالة النموذجية: أوديب Œdipe فهو بعد تنفيذه للفعل يجب أن يعترف بأن هذا التصرف إجرامي؛ قبل هذا فإنه لا يستطيع أن يعرفه.

أنتيغون antigone: جريمة واعية فالدولة التي تتوخى خطر دفن الأخ هي مجرمة في نظر أنتيغون التي تعتبر أن الـ Sein كيان أخيها لا يمكن أن يهلك من خلال الطابع الإجرامي لتصرفه.

إن مصيره المأساوي يكشف للوثني (للسيد) الطابع الإجرامي لتصرفه.

غير أن السيد لا يستطيع أن يتعالى بالعالم الوثني وأن ينكر في الآن ذاته المستويين المنفصلين لهذا العالم. فالدولة كونية على الخصوص(= محاربة بطالة)، والأسرة هي على الخصوص فريدة. وسيصير العبد هو الذي ينكر هذا العالم.

فالذي سيقوم به السيد؟ سيصبح غير مبالٍ بالدولة (بالكوني)، وسيمتنع عن خوض الحرب، وسيتقبل الأفكار (الخاصة) للعبد: الرواقية، الريبية، وأخيرًا المسيحية، وسيختفي إذن كسيد، ليس داخل الثورة (وبالتالي بفعل سالب للعبد) ولكن بانحلال طبيعي كحيوان. فالانتقال من الدولة القديمة إلى الدولة المسيحية تغدو له قيمة ثورية، لكنها لن تصير ثورة حقيقية.

ص 339 للدولة القديمة قاعدة "طبيعية" الـ Volk (الشعب) هي وحدة اثنية، إن التناقض داخل الدولة القديمة هو أيضا "طبيعي": إنه الفصل بين الجنسين. وهكذا فحينما يكون هناك صراع ما بين الكوني والخصوصي، المواطن والمرأة القانون الإنساني والقانون الإلهي، الدولة والأسرة فإن الدولة وهي تقوض الخصوصي فإنها تقوض قاعدتها الخاصة (Wurzel) وبالتالي فهي تقوض ذاتها؛ وهنا فإن الخصوصي هو الذي ينتصر؛ فالدولة تتقوض أيضًا بهذه الفعالية الإجرامية ليس هناك توسط ما بين الكونية (الدولة) والخصوصية (العائلة) في العالم الوثني.

ص 339 الفقرة الأخيرة: الانتقال من المدينة القديمة إلى الإمبراطورية الرومانية.

ص 340 المرأة هي التحقق الملموس للجريمة، العدو الداخلي للدولة القديمة هو الأسرة التي قوضتها، وهو الخصوصي الذي لم تعترف به؛ لكنها لا يمكن أن تتجاوزهما. الدولة القديمة تتعرض للهلاك بواسطة الحرب (= تجل خاص للكوني).

والحال أنه لو كان بالإمكان القيام للحرب بالمواطن المخلص فبالإمكان أيضًا خوضها بالمجرم.

ذاك هو شأن هذا اليافع الجريء (ص341-1-26) الذي تجد فيه النساء لذتهن، والذي يجعل من الحرب وسيلة لتحقيق طموحاته الخاصة (بله العائلية)، والذي يصير رئيسًا لدولة مستبدة، وشخصًا يرغب في إخضاع الدولة (الكوني) لخصوصيته: انحراف لـ « Sittlichkeit » للأخلاق العرفية (الكونية) الوثنية، القديمة، ولأخلاق الأسياد (ألسبياد، الكسندر العظيم).

ج-وضعية الحق c.Rechtszustand (pp342.346)

يتعلق الموضوع بالإمبراطورية الرومانية، وبمجيء المسيحية: مقطع من الفصل السادس، أ، إلى الفصل السادس، ب.

إن الإمبراطورية الرومانية ليست دولة بأدق عبارة: إنها تراث للخصوص، للإمبراطور فالأشخاص لا يبالون إذا بالدولة، ويعملون على قضاء مصالحهم قبل المصلحة العامة، والأسياد كفوا عن القيام بالحرب؛ فلم يعودوا قط مواطنين؛ ولم يعودوا قط أسيادًا حقيقيين (لأن السيد= الصراع من أجل الاعتراف= الحرب والفعل المدني).

إن الإنتاج الفريد للثقافة الرومانية هو القانون الخاص.

فالدولة الرومانية ليست قط « geistloses gemeinwesen » (مجتمعًا "طبيعيًا")؛ فقد فقدت طابعها الاثني إن الدولة هي الآن وحدة واعية بذاتها (في شخص الإمبراطور) وأن كل شخص هو واعٍ بمصالحه الخاصة، واعٍ بذاته باعتباره خاصًا. إذن ثمة انتصار للخصوصية، للأسرة، وللحق الإلهي.

الخاص هنا هو "الشخصية" (القانونية" للبرجوازي غير المواطن؛ وما ينقصه إذن هو الكونية. ليست هناك فردانية في روما، فالبرجوازي الروماني يضع في مواجهة الدولة "الشخص القانوني" أي الأنا (المجرد، الـ Ich) للإنسان المنعزل.

تعترف الدولة الرومانية بالقيمة المطلقة للشخص، للخصوصية ولكن فقط باعتبارها خصوصية، وليس بالكونية داخل الخصوصية، إنها لا تعترف بمواطنين ذوي فردانية حقيقية.

الانتقال من الإمبراطورية إلى المسيحية: استعادة المراحل الثلاث لجدل العبد للفصل الرابع القسم ب.

كيف يتقبل الأسياد أيديولوجية العبيد؟ لكنهم ليسوا قط أسيادًا حقيقيين، إنهم برجوازيون، عبيد الإمبراطور.

كيف استطاعت الأيديولوجيات المجردة (=اللا اجتماعية) للرواقي أن تحوز على قيمة اجتماعية؟ لأنها تحيل لـحالة الحق Rechtzustand، للقانون (الروماني)

الخاص للشخص القانوني، أهي الأناوية الريبية التي تنكر واقع العالم الخارجي؟ ولأن هناك الآن ملكية خاصة، فهذا العالم الصغير الذي هو إبداع لي والذي يفلت عن أية نسبية هو تحقيق للأناوية.

إن الإنسان المختزل في "الشخصية القانونية" هو وعاء فارغ (ومزعج، فهو إنسان لا يعدُو سوى أن يكون ملاكًا خاصًا- فصاحب الدخل هو بعيد عن أن يكون مستقلاً، لأن عالمه الصغير يخضع في الواقع للشروط الخارجية ولأحوالها. لكنه لا يعير اعتبارا لذلك: فهو يفكر ويعيش بأنانية.

"أسس المسيحية": السيد سابقًا يغدو في الواقع عبدًا للمستبد. إذن ليس له ما يخسره بقبوله لإيديولوجية العبد؛ على العكس من ذلك فبتبنيه لها فإنه يصير- وهذه هي الطريقة الوحيدة بالنسبة له لكي يصير – مساويًا للامبراطور ولكي ينزع عن هذا الأخير قيمته (فهما معا عبدان لله، متساويان في العبودية). أما إله المسيحيين فقد تم تصوره وفق نموذج الإمبراطور: إن الـ Herre der welt هو الشخص الوحيد الذي يوجد حقًا؛ لكنه لا يوجد إلا باعتباره مدركًا من خلال ذواته؛ وبالمثل فإله المسيحيين (قد اغتيل من طرف الثورة الفرنسية).

إن الإمبراطور، سيد العبيد ورئيس دولة مزيفة منحرفة قد انغمس داخل الحياة الخاصة وداخل الفسق، -كما هو شأن مواطنيه. إنه فضلاً عن ذلك فهو الرابطة الوحيدة القائمة بينهم. فليس ثمة شعب (volk) ثمة غبار خصوصيات و"شخصيات قانونية".

وبالمثل فإن الله هو الرابطة الوحيدة بين أعضاء الكنيسة، وهذا المجتمع المزيف، فأعضاؤه ليست لهم أية قيمة أمامه؛ كذلك فهو عاجز عن ردع الرغبات الحسية وكذا" التصرفات الهدامة" للمؤمنين. (نفس الشيء يمثله البرابرة بالنسبة للإمبراطور). لقد تم بلوغ العالم المسيحي؛ الذي يعترف بالشخص لكنه اعتراف داخل التعالي. الآن ثمة تقويض تقدمي لتعالي الله. فالسماء يجب أن تهبط إلى الأرض إنها ثيمة الفصل السادس(ب).

(موجز التقرير السنوي 1936-1937 للمدرسة التطبيقية للدراسات العليا، قسم العلوم الدينية)

لقد درسنا، بتتبعنا للتعليق الأدبي لفينومونولوجيا الروح: أولاً الفصل الخامس المعنون بالعقل (Vernunft) والمخصص لوصف مواقف المثقف "البرجوازي" الوجودية، أي للإنسان الذي يعيش في عالم مسيحي، لكنه غدا هو نفسه ملحدًا؛ ثم درسنا القسم -أ- أ من الفصل السادس المخصص لتحليل العالم الوثني القديم.

إن الموقف المسيحي يتسم بواقعه كون المسيحي ينعزل بنفسه عن العالم الطبيعي وعن المجتمع أو الدولة، وهو ينغلق على ذاته، المسيحي يتبع هدفًا متعاليًا- خلاص روحه الخالدة، وفي تتبعه لهذا الهدف. فإنه لا يقدر أن يساعد أحدا ولا أن يساعده أحد؛ فالمساعدة لا تأتيه سوى من الماوراء، وفي هذا الماوراء وحده، يمكنه أن يحقق هدفه؛ يستطيع هذا المسيحي- بموجب حجج لا يشير إليها هيجل- أن يصير ملحدا؛ أي إنه يستطيع أن يتخلى عن فكرة الماوراء، وأن يستبدل الهدف المتعالي بهدف قابل للتحقق في العالم. لكن المسيحي، وقد صار ملحدًا، فإنه يغدو ملحدًا مسيحيًا. إنه يعيش الآن في هذه الدنيا ومن أجل الدنيا، ولكنه ما يزال مستمرًا في حياته منغلقًا على ذاته، وهو يمتنع عن أي تفاعل فعال مع الغير، غير مبالٍ بالفعالية الاجتماعية والسياسية. وهكذا فإنه يغدو مثقفًا فردانيًا.

في الواقع، فإن فردانية المثقف، شأنها شأن أناوية المسيحي الوجودية، ليست ممكنة إلا داخل مجتمع أو دولة تعترف بالشخصي بما هو كذلك بوصفه شخصًا شرعيا (Rechts person) وبوصفه صاحب ملكية خاصة (Eigentum)، لكنها من خلال ذلك لا تعترف به قط بوصفه مواطنًا (Burger) أي إن المقصي عن الحياة السياسية لا تطلب الدولة حياته قط من أجل الدفاع عنها، وهي تجعل منه

ذاتا عاجزة لعاهل مستبد. فهذا الشخصي الذي ليس سوى خاص، وليس قط مواطنا بالمعنى الدقيق للكلمة هو Burger als Bourgeois. وهذا البرجوازي يظهر في آخر الامبراطورية، ويمتد تاريخه إلى الثورة الفرنسية لسنة 1789. إذن فخلال هذه المرحلة التاريخية تنمو وتتحقق الأيديولوجيتان برجوازيتان، متضادتان ولكنهما مكتملتان: أيديولوجية المسيحية الدينية، وأيديولوجية المسيحية الملحدة أو الدنيوية التي هي بالذات فردانية المثقف الموصوفة في الفصل الخامس.

تستند الأيديولوجيات الفردانية في الأساس لفكرة نابعة من العبد الرواقي التي تبنتها المسيحية، والتي مفادها أن الإنسان يستطيع بلوغ هدفه الأسمى، أي تحقيق الإشباع المطلق (Befriedigung)، بعدم مبالاته بالفعل الاجتماعي والسياسي، والعيش وفق أية حالة كيفما كان شأنها، والعيش وفق أية شروط. والحال أن هذا مستحيل حسب هيجل فإشباع الفرد يفترض مسبقًا وضرورة خلق الدولة الكاملة التي يكون فيها الجميع مواطنين بالمعنى القوى للكلمة، هذه الدولة تنشأ عن الثورة وأن الذي لم يساهم بفعالية، يجب عليه إذن أن يقوم بتجربة عدم كفاية مثاله "الخاص"، أي بالموقف الفرداني عمومًا. إن المثقف شأنه شأن المسيحي الديني الذي ليس مواطنًا، ولا يقدر بالمقابل أن يكون راضيًا في العالم الاجتماعي الواقعي، هو أيضًا يتهرب عن الواقع الملموس التجريبي، ملتجئًا إلى عالم متخيل. وهذا العالم لن يصير قط، حقًا ماوراء بالمعنى الدقيق؛ ولكنه يصير ماوراء دنيويًا- إنه العالم الثقافي لـ Sache Selbst ، العالم المثالي للحق، للجمال، للخير في ذاته. لكنه يشبه ماوراء المسيحي الديني، وهذا العالم يغدو نقيضًا للواقع التجريبي ومستقلاً عنه.

وإذا كان الهدف المراد بلوغه ليس هو قط توحد النفس المتعالية مع مطلق transmondain عبر-دنيوي، فإنه ليس قط نشاطًا فعالاً للإنسان الملموس في العالم الواقعي. إن هدف المثقف شأنه شأن الإنسان الديني، هو تجل منفعل لقيمة مجردة مطلقة، وليس قط تحققًا فعالاً في مجموع العالم التجريبي الملموس. ويظل

المثقف الملحد بتتبعه لهدفه أثناء بحثه عن الصلة المباشرة (Unmittelbar) مع القيمة المطلقة، هو أيضًا معزولاً مثل المسيحي الديني؛ فلا يستطيع مساعدة أحد، ولا يستطيع أحد أن يساعده.

أيضا فإن الفردانية العاجزة للمثقف الملحد: للعالم، للفنان، للفيلسوف، إلخ- المبررة من خلال فكرة وجود القيم المطلقة، الأبدية، الفائقة للتجربة، ليست سوى دنيوية الأنانية الوجودية للمسيحي الديني، فأيديولوجية الحق، الجمال، والخير هي ديانة من يفتقدها. إنها أيديولوجية الذي لا يؤمن قط بخلوده من جهة- أو بالأحرى من يمتنع عن تحقيق فكرة موته، والذي يستلهم بالمقابل المطلق في هذه الدنيا، لكنه يريد من جهة أخرى بلوغه مباشرة (nmittelbar)، أي دون أن يبذل جهدًا يذكر في الفعل السلبي أو السالب الضروري لتحويل واقعي للعالم المعطى الطبيعي والاجتماعي إلى عالم يصبح فيه الإشباع المحايث للفرد ممكنًا في الواقع وبالمثل فإذا كان بإمكان المسيحي الديني أن يكون راضيًا في صفاء وعيه، فإن المسيحي الملحد بإمكانه أن يرضى بالمتعة الخالصة (فرويد) التي تمنحها له الحياة الثقافية. لكن كلا منها يعجزان عن بلوغ الإشباع النهائي الـBefriedigung إن هدف الإنسان الديني والمثقف لا يمكنه أن يكون إذن هدفا أخيرًا للإنسان. أيضًا، في 1789 تمكن رجال نشيطون من تحقيق المثال المجرد للمسيحية الدينية والملحدة من خلال إبداع سالب، محولين عالم البرجوازيين إلى عالم المواطنين، حيث إن الأيديولوجية البرجوازية المؤسسة على هذا المثال، لم يعد لها قط سبب للوجود، فتم استبدالها أخيرًا بالفلسفة الحقة أو بالعلم الهيجلي.

إن الثورة والجدل الذي استقدمها موصوفان في القسم -ب- من الفصل السادس. لقد بين هيجل في القسم (أ) كيف ولماذا كف المواطن القديم، إنسان العالم الوثني، عن أن يكون ما هو من أجل أن يصير هذا البرجوازي الروماني الذي حقق العالم المسيحي الذي تطورت فيه الأيديولوجيات الدينية والملحدة، وذلك بتبنيه لديانة العبيد، الموصوفة في الفصلين الرابع والخامس.

IV

دروس السنة الدراسية 1936-1937

FREIHEIT DES SELBSTBE WUSSTSEINS

ب. الروح المغتربة ذاتيا، الثقافة

B.Der Sich entfremdete Geist ; dir Bildung (pp346-422)

مدخل (ص346-350)

إن القسم ب من الفصل السادس مخصص لتحليل المجتمع المسيحي في الواقع، يتعلق الأمر بتحليل فينومونولوجي منطقي لتاريخ فرنسا، منذ الفيودالية إلى نابوليون، فالعالم المسيحي ينتهي إلى تحقيق الفكرة المجردة للحرية (التي نشأت في وعي الذات لدى العبد)، والتي تحققت بالثورة الفرنسية وبنابوليون (تحقق اجتماعي، سياسي، تاريخي للجدل "المجرد "في الفصل الرابع.ب).

إن العالم المسيحي يتكون من أسياد مزيفين يتبنون الفكرة المجردة لحرية العبيد- الذين صاروا هم أيضًا عبيدا-مزيفين. فالعبيد المزيفون، والأسياد المزيفون (وهم الشيء نفسه)، هم برجوازيون أي مواطنون مسيحيون. ليس هناك في المجتمع ما بعد الثوري (نابوليون موصف في الفصل السادس، القسم ج) أسياد ولا عبيد.

ليس فقط لأنه ليس هناك قط أسياد بالمعنى الدقيق. ولكن لأن العبد في الثورة (الدموية) قد عرض حياته للخطر في صراع من أجل الاعتراف، ممتنعا عن أن يظل عبدًا. لكن العبد، وهو يمتنع عن أن يظل عبدًا لم يصر سيدًا بالمعنى

الدقيق، لماذا؟ لأن العبد المحرر قد صار مواطنًا، ومازال يواصل كدحه، وذلك بشكل إرادي لكنه يكدح من أجل ذاته، وليس من أجل السيد قطعًا، إذن فهو ليس قط عبدا بالمعنى الدقيق. (إن الإنسان لا يشتغل لأجل غيره إلا بسبب الخوف من الموت، والحال أن المواطن قد تجاوز هذا الخوف أثناء الصراع الثوري من أجل الاعتراف).

إن الدولة ما بعد الثورة هي واقعة واعية، قادرة على الفهم، ومجردة عن أي تناقض. وأن الإنسان المشارك في هذه الدولة هو أيضًا يفهم ذاته تمامًا، وأنه يعيش في انسجام مع ذاته، وهو وفق ذلك راض تمامًا (Befriedigt)، وهذا حاصل من خلال الاعتراف المتبادل للجميع ببعضهم البعض. إن اعتراف الآخر ليس له من قيمة، إلا إذا كان هذا الآخر نفسه معترفًا به: ورجال 1789 وحدهم فهموا هذا. إن العبد (الوثني) وضع نفسه في مأزق وجودي، بعد رغبته في الاعتراف بمن يعترف به (العبد)، وهنا تكمن وضعيته التراجيدية. لقد حققت الثورة الحرية، والمساواة والإخاء، أي الاعتراف التام ما بين الجميع.

إن للدولة النابوليونية طابعًا جوهريًا جديدًا، ففيها يتحقق الإنسان المركب، الـموطن Burger الحق، المواطن الحقيقي، -مركب السيد والعبد: الجندي الذي يشتغل، والعامل الذي يخوض الحرب. الإنسان الذي يبلغ بذلك الإشباع (Begriedigung) الكامل. أي إنه يحقق فردانيته، تركيب للخاص والكوني، وقد ثم الاعتراف به كونيًا في خصوصيته التي لا يمكن تعويضها، والتي "هي فريدة في العالم". إذن فإن التاريخ يتوقف، ولم يعد قط ممكنًا، وأن الإنسان الذي أبدعه غدا مشبعًا. ولا يريد قط تغييره، وتجاوزه. وباستطاعة الإنسان أن يتخذ حينئذ موقفا تأمليا، وأن يفهم ذاته. إنه يحقق الفلسفة المطلقة، التي تعوض الدين: إنها فلسفة هيجل التي تتميز بالفينومونولوجيا باعتبارها مدخلا لها.

الفصل السادس،ج، لا يصف الدولة المثالية التي حققها نابوليون، والتي ليس لها حينئذ منفعة، بل يصف السيرورة الفلسفية والأيديولوجية التي هيأت السيرورة الفلسفية والأيديولوجية التي هيأت فلسفة هيجل المطلقة.

إن التاريخ قد مات، وأن هيجل هو من قام بدفنه (=المعرفة المطلقة). وأن المعرفة المطلقة هي التركيب:

أ) فلسفة الطبيعة لشلنج (موصوفة، وأعيد ذكرها في الفصل الخامس أ.أ. بوصفها فهما للطبيعة من طرف المثقف البرجوازي)؛

ب)فلسفة الإنسان (الفعالية السالبة الإنسانية) التي تم عرضها في شموليتها داخل الفينومونولوجيا (وفي ملخصها الذي يشكل الفصل الثامن).

وهذا التركيب – إنما هو الموسوعة (= تطور المعرفة المطلقة، التي ثم وصفها باعتبارها موقفًا وجوديًا في الفصل الثامن).

في نهاية التاريخ (1806). الذي يعد تتمة لسيرورة التفاعل ما بين الإنسان والتاريخ، يفهم شلنخ الطبيعة (فيلسوف طبيعي)، وهيجل يفهم الإنسان (التاريخ)، ويحقق المعرفة المطلقة.

الانتقال من العالم الوثني إلى العالم المسيحي.

من المعلوم أن الموقف المسيحي هو موقف للعبد،- موقف عبودي (الخوف من الموت يغدو ملهمًا للخلود). عبد السيد هو الآن عبد لله. ثنائية ما بين العالم المتعالي والعالم الواقعي (قضت عليها الثورة وحدها). كيف استطاع السيد أن يصير مسيحيا وأن يتبنى فكرة الحرية المجردة: انظر نهاية القسم أ. إنها ليست ثورة، مادام العبد لم يجازف بحياته بعد. فليس هناك تدخل فعال من طرفه فليس العبد من يحرر نفسه، بل هو السيد الذي يتخلى عن سيادته. السيد بدون عبد= عبد دون سيد= مسيحي= برجوازي.

إن الدولة الوثنية "مباشرة" (Unmittelbar)). وأن المحارب (=السيد) لم يحقق سوى الوجه الكوني للإنسان. وأن الجميع لهم نفس الفرادة، كل المحاربين متشابهون. وأن الطاغية لم يعمل سوى على صياغة إرادة الجميع. وأن الدولة الوثنية تقصى الأنا الشخصي، كما تقصى إذن الفردانية التي تصون (Aufhebt) هذا

الأنا. للسيد للوثني إرادة للكل مطابقة للإرادة الكونية (للدولة)؛ فخصوصيته تختفي داخل خطر الموت (الحرب): والجميع متساوون أمام الموت.

للدولة الوثنية طابع الـ sein، الوجود "الطبيعي"، "المعطى": إنها ليست أثرا للوثني، وهو اساسًا ليس ثوريًا. فهو يجهل الخصوصية. إذن ثمة صراع ما بين الكوني والخصوصي يتجلى من خلال التعارض فيما بين الدولة والأسرة. فالدولة لا تعترف سوى بالكوني المتمثل في السيد، ليس للسيد من قيمة داخل أسرته سوى من خلال خصوصيته. ثمة انفصال تام ما بين هذين النوعين من القيمة: ليس هناك تركيب قط. من جهة أخرى فإن الخصوصية التي تنكشف داخل الأسرة، هي خصوصية غير فاعلة، هي خصوصية الـ Sein (حية، حيوانية). إن السيد، المواطن الوثني لا يتصرف سوى أثناء الصراع من أجل الحياة أو الموت، وليس من خلال العمل. وإذا ما رغب السيد الوثني أن يصون خصوصيته، فإنه يمتنع عن أن يكون عضوا في الدولة، إنه يرفض الكوني، وإذا ما أراد السيد الوثني أن يصون كونيته (كمواطن)، فإن من واجبه أن يضحي بخصوصيته (كعضو في الأسرة). إذن فالوثني هو دائمًا مجرم، سواء حسب القانون الإنساني للدولة، وسواء حسب القانون الإلهي للأسرة.إن الوثني لا يستطيع أن يحقق "إشباعه"، فمصيره بالأساس تراجيدي. إنه يتحدث عن "المصير" (Schicksal)، لأنه يجهل بأنه هو نفسه المخطئ، "المذنب (Schuld).

تناقض مطلق: إقصاء متبادل. انهيار العالم الوثني/ المبدأ العائلي والخصوصي ينتصر تحت صيغة "الفردانية" المسيحية.

العالم الوثني: الكوني. العالم المسيحي: الخصوصي. وكلاهما غير كافيين وكلاهما ضروريان. 'تركيب: عالم ما بعد ثوري نابوليوني). كيفية الانتقال: دولة وثنية= دولة عسكرية. الأقوى (عُدَّة) يهزم الأضعف (عدة). ذاك هو مبعث تحول المدن نحو الإمبراطورية. (الإسكندرية، ثم روما). مادامت الإمبراطورية لا تستطيع (ماديا) أن تدافع عن نفسها بواسطة مواطنيها وحدهم، الذين لا

يشكلون سوى عدد قليل، بل يجب المناداة على المواطنين. فالأسياد وقد تم الاعتراف بهم من طرف العالم أجمع، كفوا عن خوض الحرب. وحينئذ، فقد كفوا عن الحصول على القيمة الكونية (المساواة إزاء الموت، التضحية الوطنية)، وعادوا إلى قيمتهم الخاصة بدواخل أسرهم (متميزين بثرواتهم و"أنانيتهم"). لقد صاروا sein بالفعل.

إن القانون الروماني غدا قانونًا خاصًا: تأمينًا للجسد، دفاعًا عن الملكية الخاصة. وأن المحارب اليوناني غدا برجوازيًا رومانيًا. فقد كف عن أن يظل مواطنًا بالمعنى الوثني للكلمة. وللدولة الحق(= الإمكانية المبررة) في عدم الاهتمام به. فالمواطنون المزيفون، غير المحاربين، الذين لا يهتمون سوى بأملاكهم الخاصة (الخصوصية)، ولا يكترثون للكوني، هم تحت رحمة الجنود المحترفين ورئيسهم (الإمبراطور). فهذا الرئيس، المستبد، يعتبر هو أيضًا 'أن الدولة بمثابة ملكيته الخاصة (وعائلته). هذه السيرورة كلها لا واعية وليست إرادية. من جهة أخرى فإن حدث الملكية الخاصة يعبر عنه ليس فقط من خلال القانون الروماني، بل أيضًا من خلال الأيديولوجيات التي غدت معبرة عن العبد. ويمكن للبرجوازي الروماني أن يتقبل هذه الأيديولوجيات لأنه شبيه بعبد المستبد. فيبدأ بأن يصير رواقيًا (لامباليًا بالعالم الخارجي)، ثم ريبيًا (منكرا للعالم)، ثم مسيحيًا (باحثًا عن ملجإ في قاعدة المسيحية. وبسببها تغدو أيديولوجية العبد واقعة (اجتماعية، سياسية، تاريخية): عالمًا مسيحيًا (ودولا مزيفة).

(نعاين هنا مظهرًا ماركسيًا لهذه السيرورة، لكن ماركس قد أبطل القلق والموت.- فضلا عن ذلك فهيجل يستلهم جيبون (Gibbon) ونرى بأن السيرورتين معًا (السيد والعبد في الفصل الرابع) مستقلتان تمامًا. سيرورة محايثة لدى السيد مستقلة عن فعل العبد. فالسيد – الإمبراطور هو Sein (واقعة "طبيعية" معطاة ("موروثة") بالنسبة للعبد وللبرجوازي الشبيه بالعبد، وبالمثل فإن الله المتعالي في المسيحية: خلقه الإنسان ("اخترعه")، لكنه لا يراه، ويتقبله كمعطى، كوجود sein. خاصية العالم المسيحي: ثنائية الدنيا والآخرة (Jenseits).

فالمسيحي هو وثني غدا واعيًا بعجزه، لكن بما أنه مسيحي، فإنه يظل على هذه الحالة غارقا في شقائه، بل إنه يرى أيضًا الصراع، ويعيشه، فهو من هيأ الثورة التي قادت إلى قيام الدولة الهيجلية (النابوليونية).

ص 348، الفقرة الأولى- العالم المسيحي: وحدة الكوني والخصوصي؛ لكن التركيب مازال غير كاف: هناك اغتراب للروح (Entfremdung) والوحدة غير كافية هي مثاليه ideelle محضة وذاك مصدر التناقض ما بين مثال (الوحدة وما بين الواقعة (التي ليست هي هذه الوحدة التي تسودها الثنائية)، فما يزال في العالم المسيحي تعارض ما بين كونية (الدولة)، وما بين خصوصية (العائلات، الطبقات الاجتماعية، والأوطان). أما التحقق التقدمي لهذه الدولة، فهو الـ Bildung، "التكوين التربوي" الذي يتم بالعمل (الفصل الرابع-أ).

لقد غدا التعارض الوثني ما بين الكوني والخصوصي مستوعبًا في المسيحية التي حملت معها أيضًا مثال وحدتها (يعني مثال الفردانية). ثمة تعارض ما بين الوعي التجريبي (Wirklich) الخصوصي، وما بين الوعي "المحض" (Rein) المتجه نحو المثال ما فوق- التجريبي لوحدة الخصوصي والكوني.

في العالم المسيحي، يهيمن عنصر العبودية: فالبرجوازي المسيحي ينعزل، يرفض، لا يكترث بالعالم الخارجي: وهذا مبعث الملكية الخاصة.

إن الوعي المسيحي، "وعي ممزق". عالم المتدمرين، ما قبل ثوريين؛ وهو أيضًا عالم الخطاب Sprache. إن العالم المتعالي بالنسبة لهيجل لا يوجد؛ لكن التيولوجيا ليست عدما، ما دام لها قيمة تاريخية، واقعتها هي الخطاب (Logos). وخطاب المسيحي هو خطاب الإيمان، اليوتوبيا، "المثال" والخطأ؛ يعني أن هذا الخطاب لا يكشف ما هو موجود، ولكنه يخلق (داخل المجرد) عالمًا مثاليًا معارضًا للعالم الواقعي، إن اللغة تنشأ عن التدمر.

والإنسان يتحدث عن الطبيعة التي تهلكه وتجعله متألمًا؛ ويتحدث عن الدولة التي تضطهده، فأحدث الاقتصاد السياسي لأن الواقعة الاجتماعية لا تلائم

مثاله، ولا ترضيه (لا تمنح قيمة كونية صالحة لخصوصيته). إن الإنسان يتوخى أن يقوم بمطابقة واقع العالم الذي يعيشه مع المثال المعبر عنه في خطابه. والعالم المسيحي هو عالم المثقفين والإيديولوجيين. فما هي الأيديولوجيا؟ إنها ليست Wahrheit (الحقيقة الموضوعية)، ولا هي الخطأ، بل هي شيء بإمكانه أن يصير حقًا من خلال الصراع والعمل اللذين يصيران العالم موافقًا للمثال. فتجربة الصراع والشغل تصير أيديولوجية ما حقًا أو باطلاً. ونلاحظ في نهاية السيرورة الثورية أن ما تم تحقيقه ليست قط أيديولوجيا محضة ومجردة، بل شيئا ما مختلف عنها والذي هو الحقيقة ("الحقيقة المنكشفة") لهذه الأيديولوجيا.

في الأصل ثمة أيديولوجيا مسيحية، قائمة على تعارض (مصدره هو العالم الروماني). الذي يستلزم مثالاً ما: الماوراء.

فيتم الحصول على العالم ما بعد الثوري، الذي فيه يغدو الماوراء (المجرد، المتخيل: المثال) متحققًا في الدنيا.

فحقيقة المسيحية (الواقعة المنكشفة) ليست مسيحية قط.

إن المناولة المسيحية لوعي التعارض تقتضي الخطاب، وهي بالأساس نقدية: نقد العالم في كليته: تبخيس للقيم (الوثنية، للدولة، للأسرة، للجسد، إلخ.

I. Die Welt des sich entfremdeten Geist (pp.350-383)

عالم الروح المغترب ذاتيًا

إن الأسطورة الأساسية للمسيحية هي وحدة الكوني (الدولة= الله) والخصوصي (الأسرة= الإنسان، الحيوان): تجسد الله، المسيح.

ومثال المسيحي هو تقليد المسيح؛ لكنه لا يستطيع أن يصير المسيح: وفي ذلك يمكن التناقض الداخلي للمسيحية. (حسب هيجل فإن الإنسان هو الذي يصير الله في نهاية التاريخ، من خلال الصراع والعمل اللذين خلقهما: "فالتجسيد" هو التاريخ الكوني؛ وأن "الكشف"، هو فهم لهذا التاريخ من طرف هيجل في الفينومونولوجيا).

تطور المسيحية: الوعي المتمكن من الصراع إلى غاية الوصول إلى نتيجة الصراع في العالم ما بعد الثوري.

المرحلة الأولى (الفصل السادس ب.1): الفيودالية والكليانية إليغاية النزعة القومية (والتركيب المزيف للأنا الديكارتي: أنا موجود، لكنني أفكر في الحقائق الكونية).

المرحلة الثانية (الفصل السادس، ب، 2): التنوير Aufklarung (الذي يفرغ التعالي من أي مضمون، ويستهدف "النافع" أي الحياة الدنيا.

المرحلة الثالثة (الفصل السادس –ب-3) ثورة (1789) والإمبراطورية النابوليونية (1806).

وهذا معناه: 1) المسيحية بالمعنى الأصح للكلمة؛ 2) "العقل" (العقلانية الديكارتية)؛ 3) الثورة (المواطن= العامل، الجندي).

لماذا: « Die welt des sichenrfremdeten » لأن ما يطبع المسيحية، هو الثنائية، الاغتراب (Entfremdung) وهي ثنائية تعارض بين:

- العالم الواقعي "الطبيعي والاجتماعي": Die welt des wirklichkeit.

- والعالم المتخيل Die weltdesreinen Bewusstsein الذي يؤسسه الإنسان (Sicherbaut) في ومن خلال عقله أو إيمانه، فالمسيحي يشعر بأنه غير مستقر في العالم الواقعي، فيلجأ هاربًا إلى العالم المتخيل. والإيمان هو « Die flucht aus der werklichen welt »

الفصل الرابع، ب: الإيمان المسيحي في العالم الوثني أي الموقف المسيحي الذاتي حقًا.

الفصل السادس، ب: المسيحية بما هي إيمان تتحقق في العالم المسيحي: الموقف المسيحي الاجتماعي.

الفصل السابع،ج: الفقه المسيحي، التويولوجيا (التي هي أنثربولوجيا تجهل ذاتها).

إن الفيلسوف في العالم المسيحي، هو الشخصي الذي لا يكشف سوى الخاص؛ أما التويولوجيا فعلى النقيض من ذلك هي عمل جماعي، من خلالها تنكشف الدولة (لا شعوريا) لنفسها، وتكشف (لاشعوريا) الكوني، وكل فلسفة (خصوصية) يجب إذن أن يتم استكمالها بالتويولوجيا (الكونية). وحده هيجل يحقق تركيب الخصوصي والكوني؛ وبإمكان فلسفته إذن أن تجتاز التويولوجيا.

وفضلا عن ذلك فهي ليست قط فلسفة، بل هي الحكمة (Sophia)، المعرفة المطلقة. لكن التعارض بين الإيمان (التويولوجي) والعقل (الفلسفي) في العالم المسيحي، ضروري ولا يمكن تفاديه.

أ. (التكوين التربوي [من خلال العمل]= Die Bildung

(ص 350-376).

ص 350، الفقرة الأولى: الفرق بين منتهى العالم الوثني (الفصل السادس أ-ج) وبين بداية العالم المسيحي (ف.6،ب،1،أ).

أسفل ص 1.3،350: تدل الماهية wesen دائمًا على المجتمع، الدولة.

إن الـماهية wesen في العالم مفعمة بوعي الذات. نحن نعرف (نعتقد بأننا نعرف) لماذا نعيش؟ نعيـش من أجل مثـال ما، وهذا هو المهـم، الجـديد. لـكن المـلاحظ أن « Voneinem Selbesbewusstsein » هو الخصوصي الذي يعي ذاته، وليس الكوني بما هو كذلك (الدولة)؛ وهنا تكمن (كما سنرى لاحقًا)؛ الصيغة السياسية المطابقة للمسيحية والكليانية: "الدولة هي أنا".

إن المسيح يعتقد بأنه قادر على أن يتحقق وأن ينكشف لذاته "مباشرة" بداخل مجهوده الباطني، دون أن يجتاز توسط الفعل الاجتماعي، الفعل الذي يخرجه عن ذاته. فالمسيحي ينغلق على ذاته؛ الـ Wesen هي Gegenuber؛

والدولة هي خارج وماوراء ذاته، وهو غريب عن نفسه، حينما يتمكن بداخله الخصوصي، فإنه يصير إذن غريبًا عن ذاته (الاغتراب Entfremdung).

إن الـ « Wesen » في العالم المسيحي، تنتسب (تكشف وتستلزم) إلى العنصر الكوني عامة. في العالم الوثني فليس هناك سوى الدولة التي تمثل الكوني؛ أما في العالم المسيحي، فهناك أيضًا الماوراء، العالم المتعالي، الله.

إذن نفس العبارة أيضًا: الإنسان هو الوحيد إزاء الله؛ أنا. (= الأنا الخاص) موجود في علاقة مباشرة (imediat) مع الله (=الكوني)، دون الانتقال عبر توسط المجتمع، الدولة، التاريخ. من الناحية التويولوجية: فالله (der geist diser welt) يعي ذاته بوصفه شخصًا، مستقلاً عن العالم، لكنه من خلال ذلك يوجد إزاء شيء غريب عنه: الشر.

عقلانيًا: الإنسان يعي ذاته بوصفه أنا Ego، محاطًا بكينونته المنعزلة؛ ويغدو الامتداد الاجتماعي فضاءً خارجيًا، غريبًا عنه. هنا مكمن الثنائية (السكونية وليست الجدلية) الديكارتية للفكر المحض، وللمادة (الفضاء)، الذي لا يتوسطه الفعل.

العبارة الثانية.-إن العالم الخارجي هو إذن غريب عن المسيحي؛ فإذا ما رغب في إعطاء Wirklichkeit (واقعة موضوعية) لـ(Selbstbewusstsien) (لأناه الواعية بذاتها)، فإنه يجب عليه أن يقوم بإنكار الذات، بسلب شخصيته.

إن دازاين (=وجود أمبريقي، تاريخي) العالم المسيحي يفترض سلفًا، ويستلزم أفعاله السالبة؛ فهو إذن نتيجة جهود واعية بنية تحقيق مثال مضاد للواقع المعطى ("الوثني"). فبالرغم من أن المسيحي يعلم بأنه خلق هذا العالم، فإنه يحس به مع ذلك غريبًا عنه فمن اللازم أن يستحوذ على هذا العالم، ويغدو سيدًا له. العالم المسيحي ثورة طويلة الأمد، من خلالها يبحث المسيحي عن استقرار داخل العالم، في هذه الدنيا، التي تهرب منها عند إنطلاقته.

إذا خلقت عالمًا ما، فإنه لي في الواقع ؛ ويجب أن أمتلكه عن وعي : عالم الإنسان، الذي يعد "سيدًا لذاته" إن ولادة المسيحية تقتضي سلفًا ثورة 89.

في العبارتين الثالثة والرابعة يتحدث هيجل وهو يعلم بذلك، لكن المسيحي الذي سيصفه في هذا الفصل ما يزال يجهل ذلك. وبالتالي ثمة تضاد ما بين نقطة انطلاق ذلك الديالكتيك المسيحي وما بين نقطة وصول الديالكتيك الوثني (الفصل السادس أ): عالم روماني غدا مسيحيًا، وعالم روماني وثني (الفصل السادس أ-ج)

إن المسيحي لا يعترف به كمسيحي إلا لأنه بذل مجهودًا من أجل أن يصير مسيحيًا؛ أما الوثني فهو وثني ببساطة، فقد ولد كذلك، فهو مجرد sein فما له اعتبار لدى المسيحي هو "الفعل " (Tun) الذي يجعل منه مسيحيًا، هو الجهد الواعي- وليس الـ sein، وجوده المحض والمجرد (حيوان) لكن هذا الجهد، وهذا الـ tun، ليس له من هدف سوى الهروب عن العالم الواقعي، من أجل بلوغ الماوراء فالمسيحي لا يريد أن يصارع من أجل احتلال العالم، بل تحويله في الواقع، لأنه يعمل لذلك (وهذا أيضًا فعل Tun).

ثمة عنصر ضروري لبناء العالم المسيحي هو: انعزال البرجوازي الروماني المسالم، الملاك الخاص الذي يعيش في أمن (من غير صراع)؛ واشتغال العبد (في الرعب) الذي يبلغ بذلك إلى الـ verstand (الفهم)، الذي يقدر على إعداد مثل تجاوز الواقعة المعطاة (التي سيتبناها ويتقبلها البرجوازي، السيد- سابقًا).

وبالمثل فالبرجوازي (عندما كان سيدًا) قد خلق العالم الوثني الذي كان يضمن فيه أمنه وملكيته، فإنه كذلك (باعتبار صفته كبرجوازي) سيخلق العالم المسيحي، الذي يكون فيه واثقًا من خلاصه: أنشأ الكنيسة التي تعد واقعة اجتماعية، وهكذا كفت المسيحية عن أن تكون "مثالاً" محضًا: فالكنيسة، والدولة اللتان تستلزمهما، يحققان المثال المتصور من خلال العامل المرغوب. لقد صار الأسياد والعبيد برجوازيين- مسيحيين (فالمسيحي مالك مرغوب).

ص351 : هنا يبدأ تحليل الـ Bildung (الثقافة).

ففي الفصل الرابع تظهر كلمة Bildung للمرة الأولى، فالعمل الذي ينفذه العبد الصالح امرئ آخر (السيد) في جو من الرعب، "يربي" (Bildet) وعي العبد، فهو "يكونه".

إن العالم المسيحي هو عالم تكون فيه قيمة إيجابية للعمل.

إذن فإن أيديولوجية العبد العامل هي التي تنتصر أيضًا من أجل أن تكون قيمة ما، فيجب أن تكون هناك خدمة (Dienst): فالعمل عمومًا فعل (Tun) لصالح المولى، الملك، ولصالح الله في نهاية المطاف؛ فضلاً عن ذلك فإن العمل يجب أن ينجز (كما هو الشأن لدى العبد) وفق موقف يعمه رعب الموت. وهذا مبعث الـ Bilding: ذلك أن للعمل المسيحي هدفًا يتمثل في خلاص الروح. والعمل يغير طبيعة وعالم المسيحي الباطني: فالمسيحي يغدو إنسانًا "مهذبًا" (Gebildet). وذاك مكمن هيمنة الفكر المجرد والعقلانية. وهنا يظهر الـSprache، الخطاب. هناك بداخل العالم المسيحي، بشر يريدون العيش داخل عالم الخطاب وحده: إنهم المثقفون (وهو ما تم تحليله في الفصل الخامس).

إذن: لا تكفي الولادة والوجود من أجل أن يكون المرء مسيحيًا، وإنما يلزم بذل مجهود؛ وذلك باتجاه العمل (Arbeit)، وباتجاه الخدمة (Dienst)، وباتجاه الرعب (Furche). مثلث الثقافة Bildung وهذا الجهد يمكن أن يتبدد داخل الثرثرة: المثقفون. إن الـ Bildung ليس سوى مظهر لـ Entfremdung (عدم الاستقرار) أو لـ Entausserung (الاستلاب).

ص 351 السطر 10 إلى الأسفل : إن ما هو جدير بالاعتبار هو طاقة الإرادة التي تسمو (Aufhebt) بالأنا (Selbst)) "الطبيعي". فمهما كانت درجتها، فإن فعل الجهد هو الجدير بالتقدير. يولد وثنيًا؛ فيصير مسيحيًا؛ من خلال سعي (جهد) الإرادة " ("اهتداء") (« Conversion »)-.

من الصفحة 351 « ..Zwechundinhalt » إلى الصفحة 352 « Bleibenhat. » ليس للفردانية، في العالم المسيحي، من « Bleiden » إرادة. فلا تستطيع أن تقوم في العالم الواقعي، لأنه ليس هناك فردانية حقة (التي يتميز بها المواطن ما بعد –الثوري). إنها مجرد « Gemeintes Daseins »، وجود متخيل، "فردانية" ثقافية.

ص352،1 -21: إن سعي الـ Bilding الفرد (=الخاص)، هو الـ Bilding الجوهر (=الكوني) نفسه. أي إن العالم (الطبيعي والاجتماعي الدولة) نفسه، قد تشكل من خلال حدث الجهود الفردية المسيحية المقبولة. فالمسيحي يريد أن يحقق ذاته بنفسه، وقد حقق بطريقة لا واعية، عالمًا ما؛ ولهذا فإنه يحس بذاته غريبًا في هذا العالم فهذا العالم لا ينتمي إليه، وإنما ينتمي إلى الله، إلى الإمبراطور، إلى الملوك وإلى الموالي الفيودالين (وأخيرًا ينتمي إلى الرأسمال).

ص 353 «.Das selbst»: -« Gute und schlechte »، الخير والشر (تضاد أشير إليه سالفًا في الفصل الرابع: "الوعي الممزق". عزلة الإنسان تقود إلى صراع (Entgegensetzung) مع ما ليس – ذاتًا (العالم). فالصراع إذن ماهية العالم المسيحي. إنه الاستلاب (Entfremdung) عينه، وإنه الـ Bildung عينه (التكوين والتربية).

إنها ثلاثة أوجه للشيء نفسه. إن الصراع (التضاد) لا يوجد فقط بين الألم الدنيوي والعالم الأخروي، بل هناك أيضًا، كما سنرى لاحقًا صراع داخل كل هذه العوالم، وأكثر من ذلك فهذا الصراع واعٍ، يجب الاختيار ما بين إمكانيتين، لأنهما يقصيان بعضهما البعض (لكن: أحدهما ليست لها قيمة إلا من خلال تضادها مع الأخرى). هناك تضاد مطلق ما بين الحسن والسيئ، وليس هناك تركيب ممكن بينهما، فالصراع لا يمكن قهره.

إن هذا الصراع المسيحي، ليس، مع ذلك، أكثر مأساوية، لأن هذا الصراع واعٍ. إذا ما حاول الإنسان أن يتماسك، داخل هذا الصراع، فهنا يتولد إذن الهزلي لماذا؟

لأن الصراع، في واقع الأمر، قابل للحل، ولكن الإنسان لا يعلم به قط. وأن واقعة الوعي بالصراع (الوثني، المأساوي، المتعذر حله). تصيره محلولاً (مسيحيًا)؛ لكن المسيحي يعتقد بأنه عاجز على حله. وثمة في هذا أثر من مخلفات الوثنية في العالم المسيحي: الكوميديا المسيحية (كنقيض للتراجيديا الوثنية).

للخير والشر قيمة كونية، كل منهما حسن مسيء في الآن ذاته.

لا يمكن تحقيق الخير إذا لم يتحقق الشر الموازي، لا يمكن القضاء على الشر "المسيحي" دون القضاء على الخير المسيحي. (يعكس المثقف هذه الوضعية: فالموقف النقدي الكوني، يجد دائمًا الخير داخل الشر، والشر داخل الخير. وهنا يصير هذا الأمر هزليًا تمامًا).

وبطريقة أدق : يكون الصراع داخل العالم المسيحي غير قابل للحل حقًا، كما هو الشأن في العالم الوثني (فالطوباوي في الفصل الخامس هو بالضبط ذاك الذي يعتقد بأنه لا يستطيع أن يجد سوى الخير؛ والإصلاحي هو ذلك الذي يعتقد بأنه بالإمكان إزالة الشر، والإبقاء على الخير كما هو) إن حل الصراع لا يمكن أن يكون سوى ثوري (صراع إلى حد الموت). يجب إبطال العالم المسيحي. لكن حينئذ يتم تقويض الخير. وهذه جريمة والمسيحي الذي لا يرغب في ارتكاب هذه الجريمة، ويعترف على الأقل بأن هذا العالم "سيئ" يوجد في وضعية هزلية.

(إن المواطن ما بعد –الثوري، لا هو هزلي، ولا هو مأساوي.).

ص 354. « Diese Glieder,etc... » إن الخير بالنسبة للمسيحي هو : 1- مباشر (إنه معطى، وليس إبداعًا من إبداعاته)؛ 2- ثابت (يظل مطابقًا لذاته عينها)؛ 3- مشترك بين الكل (الكوني) وهذا ما يجري أيضًا على الخير (= العقل) داخل العقلانية (=المسيحية المعلمنة: Christianisme laicisé).

أما الشر فهو الخاص، التغير، الجديد: فهو يعد في المسيحية الدينية غرورًا؛ وفي عقلانية القرن السابع عشر 'انفعالات"؛ وفي تنوير Aufklarung القرن الثامن من عشر "أحكامًا مسبقة" و"خرافات".

إن هذا الشر، أو هذا الغرور دائم لا يمكن إقصاؤه.

والخير المسيحي يعوض الكمال الوثني، أي أن مقولة أخلاقية (قيمة ما) تعوض مقولة أنطولوجية : فالكمال هو (Sein) والخير يجب أن يكون (صيرورة « Werden »).

تحافظ المسيحية على أفكار الإمبراطورية (الرومانية)، وعلى فكرة الكمال Parfait (تحت صيغة فكرة الخير، ولكن مع العلم بأن هناك شرًا مطلقًا، نقصًا كلي الحضور.

وهذا إذن يعد نقدًا، بل هو نقد ذاتي سيغدو إبطالاً ذاتيًا (Aufhebung): الثورة الفرنسية.

إن الفكرة الجديدة للمسيحية هي فكرة الخطيئة (شيء آخر غير الـ Schuld الوثني)، الخطيئة التي يجب تجنبها، هي "الغرور" التي يعتبرها المسيحي باطلاً في البداية. (وهذا تبخيس لمجد السيد من طرف العبد). حينما تكف الخطيئة عن أن تكون باطلاً، فإنها تكف عن أن تكون بمثابة خطيئة، وستختفي المسيحية: بالانتقال عبر "الغرور" (العبودية، البرجوازية)، فإن "مجد" (السيد) يعد ساميًا (aufgehoben) داخل "كرامة" (المواطن).

من الناحية الاجتماعية، ثمة تناقض بين الخير Staatsmacht، وبين الشر Reichtum. فالثروة، والملكية الخاصة، هي قاعدة عالم المسيحية، وهي أيضًا الشر، عدو الفقر الإنجيلي، وهذا أيضًا نقد ذاتي مسيحي سيتحقق بالثورة، داخل الثورة.

إن الدولة هي المحافظة على ملكية الفرد الخاصة (=الأسرة). وبالمثل فإن الله هو إله بالنسبة للخاص. وأن الدولة خلقت من طرف الملاكين، وهي توجد من أجلهم (الفيودالية). إنها إذن مناقضة لذاتها، أي إنها ثروة، لكنها تنزع إلى تقويض الثورة التي أنتجتها ودعمتها، كما لو أن الثورة تنزع إلى تقويض الدولة التي تحدها، بل إنها أنشأتها ودافعت عنها ضد أي انتهاك لحرمتها. لكن من جهة

أخرى، فإن الثروة (= الشر)، الخاص، تغدو كونية. إذن فهي الخير، أما الدولة التي تعارضها فهي الشر.

كل نشاط، هو إذن، خير وشر في الآن ذاته. إذا فالمسيحي يعتقد بأنه حر إزاءها معًا، أي إزاء الواقعة الموضوعية (التي تأسست بالدولة وبالثروة). وهو يعلم بأن الخير والشر يستلزمان بعضيهما. وهو ينتقد إذن أي فعل كيفما كان نوعه، فالاجتماع لا يمكن أن يتحقق أبدًا في المجتمع المسيحي.

إن في أي حكم مسيحي يوجد انشطار. وهذا الحكم المسيحي هو حكم ذاتي، خاص، وفي واقع الحال، فإن المسيحي ينحصر على ذاته. فما هو أهل للتقدير بالنسبة للأشياء، هو صلتها مع الخاص، مع الأنا المسيحي.

1-الحكم الأول من طرف المسيحي على العالم الوثني. وحده حدث الحكم (الذاتي) هو المسيحي. إن العالم، أي الدولة، الملكية، يظلان وثنيين. والمسيحي ينكرهما.

2-ثاني حكم مسيحي بخصوص الدولة والثروة: فقد تم اعتبارهما معًا بمثابة خير وشر في الآن ذاته. وكل ما هو واقعي في هذه الدنيا ناقص.

3-ثالثًا من خلال هذا الحكم تغدو الدولة والثروة مسيحيتين تمامًا؛ وبما أنهما "مزدوجان، فإنهما يتحققان (بالفعل Tun) في العالم المسيحي (= البرجوازي).

إن الدولة والملكية هما في الآن ذاته خيرتان وسيئتان، واختيار المسيحي لأحديهما لا يهم، فمن يرغب في اختيار الخير، فلا يمكنه ذلك في الدنيا.

لا يهم أن يكون المسيحي مواطنًا أو ثريًا. ما هو مهم هو موقفه، حكمه: فهو إما ينتقد أو يمتنع عن النقد. أو هو غير متلائم أو هو متلائم. فالخير هو أولاً ما يلي: تقبل العالم المعطى لأن المرء يعتقد بأنه قادر على تحقيق قيمته الشخصية دون تغيير العالم.

إذن فالشر هو اللاتلاؤم. لكن هذا العالم سيئ.

إذن فإن اللاتلاؤم هو ما يكون خيرًا.

ليس ثمة قط إجماع / توافق في المجتمع المسيحي، ثمة دائمًا نوعان للمسيحيين هما: المنسجمون، وغير المنسجمين، ومن ناحية اجتماعية ثمة النبلاء (= البرجوازيون الذين كانوا أسيادًا) والحقراء (= البرجوازيون الذين كانوا عبيدًا).

هذه الأحكام المنسجمة واللامنسجمة، هي أحكام مسيحية، أي ذاتية: فالمسيحي يحكم عما إذا كان العالم يلائم أو لا يلائم هدفه الشخصي، الخاص. ثمة فريقان اجتماعيان: المنسجمون واللامنسجمون.

إن كل حكم مسيحي هو بالنسبة لهيجل، ملائم وغير ملائم في الآن ذاته. لكن بالنسبة للمسيحية ذاتها، فإن الحكم الملائم وحده يستحق الاعتبار، أما الحكم الآخر فهو مدان.

إن النزعة التلاؤمية التوافقية Conformisme هي: 1- من مخلفات "الكمال" الوثني الذي ينحدر عن السيد. 2- من مخلفات الرواقية التي تنحدر عن العبد. فالمسيحية تقصي النزعة اللاتلاؤمية بوصفها "دنيئة وحقيرة"، يتعلق الأمر بإنقاذ روحها من أية شروط مهما كان نوعها (طبيعية، اجتماعية، سياسية، تاريخية)، وليس بالانشغال بالعالم وبالأشياء "الدنيا" كالسياسة والاقتصاد.

ثمة إذن "وعي سام" (ملائم)، و"وعي دنئ" (غير ملائم) لكن كلا من النبيل والحقير هما معا في واقع الحال مالكان خاصان.

ليس النبيل (= المحارب) المسيحي سوى سيدًا – مزيفًا: فهو لا يخاطر بحياته حقًا، مادام يعتقد بخلود روحه من خلال هذا يقبل بمساواته مع العبد: فروحهما الخالدة متساوية، وليس الحقير (=العامل) المسيحي، من جهته أيضًا، سوى عبدًا مزيفًا، مادام الأسياد الحقيقيون لم يعودوا موجودين قطعا.

كلاهما معا برجوازيون، بحيث إن الدولة (الله) تضمن الحياة (الخلود) والملكية (الآثار الرفيعة).

يقوم جدل العالم المسيحي على إقصاء ما ورثه عن الوثنية (التعارض بين النبلاء والحقراء) وعلى تحقيق المساواة البرجوازية (ثم على المساواة وإخاء مواطني الدولة ما بعد الثورية، أي ما بعد – مسيحية).

ثمة دائمًا في العالم المسيحي، تعارض ما بين الكوني (الدولة، الله)، وبين الخصوصي (الملكية الخاصة، الدنيا) والصيغة الأولى لهذا التناقض المسيحي ما بين الكوني والخصوصي هي: العالم الفيودالي (الإقطاعي) إن المولى الإقطاعي متطابق، فهو يعيش ويتصرف في سبيل خدمة (Dienst) دولة العطاء.

إنه بطل، يبذل مجهودًا قاصدًا قيمة كونية (معترفًا بها من طرف الدولة) ومظهر الـ Dienst الخدمة، هو وجه الشبه الذي يربط بوضوح المولى الإقطاعي المسيحي بالسيد الوثني، لكن من جهة أخرى، وبعكس السيد – المواطن، فإن المولى بإمكانه أن يصير مستقلاً عن الدولة، يمكنه أن ينعزل فوق أرضه، داخل "الحياة الخاصة" (العائلية).

وأن الدولة بالمقابل يمكنها أن تنفصل عنه، إنهما متمايزان: الدولة هي الآخر بالنسبة للمولى. والمولى شأنه شأن العبد (الوثني)، يخدم هذا الآخر من أجل أن يتقاضى أجرًا، من أجل أن يكون معترفًا به، من خلال ذلك فإن Dienst هو عبودية، فالدولة لا تعترف بالمولى إلا بفضل الخدمة المبذولة فلا تكفي الولادة والوجود، ليصير المرء مولى إقطاعيًا، بل يجب أن يعمل المرء ويحارب لأجل أن يصير إقطاعيًا، هكذا يمكن القول بأن المولى كالعبد، يعمل وهو يحارب، فعمله هو الحرب، مهنته هي القتل. وهذا العمل لصالح الآخر، داخل الرغبة هو بالتحديد الـ Bilding الذي يتحقق ويتجلى سلفًا في العالم الإقطاعي، ينكر المولى الإقطاعي خصوصيته وهو يخدم الدولة (الكوني) إنه التركيب الأول (الواقعي) ما بين الخصوصي والكوني، أي الخط الأولي للفردانية لكنه غير كاف.

إن الدولة الإقطاعية، ليست وجودا Sein قط، إنها « gibeldet » (مكونة ومشكلة) بجهد خدمات المواطن النبيل. إذن فالدولة المسيحية تسمو على الدولة

الوثنية، لكن الدولة الإقطاعية قاصرة: فهي ليست بعد Selbst، الهو الذي يعي ذاته بما هو كذلك، والمولى الإقطاعي لا يتخلى للدولة عن ذاته أنه، فهو لا يتخلى لها سوى عن وجوده Sein، وهو مستعد للموت من أجل الدولة، وليس مستعدًا للعيش من أجل الدولة (خادم الموت). فما يعترف به الآخرون بخصوص ذاته، هو مهمته (الموروثة)، وليس شخصيته التي يتعذر تعويضها، وهذا أيضًا قصور يتجلى من خلال الخطاب (Sprache) أو بالأحرى، فإن هذا الكلام ليس موجودا سوى بالقوة، لأن المولى (المحارب) لا يتكلم قط، بل إنه يحتفظ بـ"صمته النفيس"، وإذا ما افترضنا بأنه قادر على الكلام مع الدولة، فإن كلامه حينئذ سيكون استشارة (der Rat) : أي شيئًا ما لا يلتزم به المرء كليًا؛ فالمولى يحتفظ دائمًا بذاته Selbst، فهو في نهاية التقدير يظل شخصيًا (بقدر ما يعيش، فهو لا يموت لأجل الدولة).

ص 361، 1، 21: « ...Das Fursichsein » ثمة إشارة تحيل إلى النزعة البرلمانية (الإنجليزية على سبيل المثال)، التي تعد فضلة وانبعاثًا للدولة الإقطاعية، هنا يتحدث الأعيان "كلامًا مخصوصًا": فهم يقدمون نصائح للدولة لخدمة مصالحهم الخاصة.

لا يتعلق الأمر فقط بالموت في ساحة المعركة كما يفعل المولى وإنما يجب العيش أيضًا من أجل الدولة وفي حضنها. إن المحارب الذي عاد توًا من ساحة المعركة (المحارب السابق) يشكل خطرًا على الدولة، إذا ما فكر سوى فيما قام به لصالح الدولة إبان الحرب، (بالنسبة للمواطن ما بعد – الثوري الخدوم الحق، فإن الحياة كلها منذورة لخدمة الدولة، وليس فقط الموت في ساحة القتال).

ص 632، فقرة: الانتقال الجدلي إلى الملكية Monarchie المطلقة، بفضل الكلام (Sprache)، وهي ظاهرة مسيحية على الخصوص.

ص 362 – إشارة حول الكلام بصفة عامة.

إن الـ Sprache تركيب للخاص والكوني، فالـ "أنا" المتلفظ بها تعبر عن ذات شخصية معتبرة كونيًا بما هي كذلك، لأن الآخرين كلهم يفهمون خصوصيتها، وهذا لا ينطبق سوى على كلام هيجل نفسه الذي يتجلى (بقدر ما يظل هيجل) كإنسان كوني (Geist)، للكلام الذي هو الفينومونولوجيا. إن الوجود (Sein) يتقدم انكشافه (الكلام، اللوغوس)، لكن اكتمال التاريخ لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال تملك الوعي بالوجود الذي يعبر عنه بالكلام. في النهاية: فإن الدولة الكاملة (النابوليونية يتفهمها المواطن الكامل (هيجل)، وهو يتحدث لغة كاملة (في الفينومونولوجيا والموسوعة).

ص 363 فقرة (..Der Geisterhätt) تحليل الكلام الخاص للملكية المطلقة.

يعبر التاريخ عن صراع (الطبقات) فالصراع الإنساني حقًا (والأناسي "المؤنسن" (anthropogene « humanisantes) هو صراع مجيد (إن الغرور هو الذي يحرض السيد على القتال من أجل أن يغدو معترفًا به كما هو، وهذا الغرور نفسه هو الذي يعتبر خطيئة في العالم المسيحي؛ والغرور أيضًا هو الذي يؤسس الإشباع (Befriedigung) "النهائي" للمواطن – كما لو أنه هو الذي يتولد عن الـBegierde عن الرغبة الحيوانية: إنه الرغبة الإنسانية الأولى والوحيدة حقًا، الرغبة في الاعتراف).

إن الثقافة تتولد عن الصراع والتناقض، ففي صراع (الطبقات) تغدو الثقافة متحققة.

من أجل أن يبلغ الكلام إلى كماله، فإن التناقض ما بين الخاص والكوني (الكلي) يجب أن يبلغ حده الأقصى، وأن يصير واعيًا. إذا ما كانت المتناقضات محددة للتناقض انطلاقًا من لحظة معينة، فإن التناقض هو الذي يحدد المتناقضات. بل إن هذه (المتناقضات) هي وحدها الواقعية دائمًا؛ في البدء، كان التناقض نفسه لا واقعيًا، وأنه لم يظهر بما هو كذلك إلا داخل الكلام. لكن الصلة فيما بينها (Mitte) لا توجد منذ البدء خارج الكلام الذي يعبر عنها، أين تكمن وظيفة

الكلام الخاصة؟ أولاً في العصر الإقطاعي: في الخاص، عند المشورة، وفي الكلي (الدولة) من خلال الأوامر والقانون، ثم في صيغته الخاصة حقًا، أي بقدر ما هو حد وسط (Mitte) بين المتناقضات: أي في لغة المناقشة، التي غدت لغة المثقف ما قبل الثوري (الفصل الخامس)، التي تعد قبل كل ذلك "لغة الإطراء" التي يتحدث بها جليس أمراء فرساي (فصل السادس ب، 1، أ الفقرة الثانية).

كيف تكون الخدمة الصامتة للسيد الإقطاعي، خدمة "ناطقة" للجليس (يجالس الملك)؟ يمثل السيد الإقطاعي مبدأ الخصوصية بما هو ملاك عقاري، لكنه من خلال خدمته العسكرية فرد كوني.

إذن فهو مزدوج في ذاته، هناك صراع ما بين مصالحه كملاك خصوصي، وما بين واجبه كمحارب يخدم الدولة، فيبدأ، انطلاقا من هذا الأمر، متحدثا موضحًا ومبينًا التناقض من خلال اللغة.

وبالمثل، فإن الدولة – بحسبه – هي أيضًا كيان خاص يمثله (الملك)، ومن جهة أخرى، فإن الدولة هي وحدة عسكرية، كونية بالقوة (غازية)، إذن فالدولة أيضًا مزدوجة، متناقضة.

الدولة تبدأ هي أيضًا في الحديث، وتناقض الدولة بما هي كيان خاص يعبر عنه باللغة، وهكذا تصبح الدولة ملكية Monarchie مطلقة، بحيث يستطيع الملك أن يقول: "الدولة هي أنا" وبالمثل فإن جلساءه لا يخدمونه الآن سوى بالكلام (المدح)، (Flattrie) وأن الذين يعارضونه، فهم لا يفعلون ذلك سوى بالكلام (الدم) (Pamphlets).

فكما أن السيد الإقطاعي ملاك خصوصي، فإن الدولة التي هو معارضها تصير هي أيضًا ملكية Propriété خاصة: إنها الملكية (بفتح الميم) المطلقة La monarchie absolue.

فما هو جديد، هو الحديث عن التعارض، إنه صلة، رابط، تركيب – إنه الكمال – النسبي، لهذا العامل الجديد (المسيحي دائمًا) إن الصيغة الأولى للخطاب

هي المدح (جليس فرساي)، وأن الملك أيضًا يتكلم. فرساي هي التركيب الخطابي الخالص للخاص والكوني معًا.

لكن هذا التركيب موروث (إنه يهم الـ sein (الوجود)، ولا يهم الـ Tun فعل الملك. والأكثر من ذلك فإن الملك ليس معترفًا به سوى بالكلام، وليس من طرف الجميع، بل من طرف فرساي فقط. وفي ذلك يكمن عجزه الجوهري، وهذا ما يميزه عن نابولوليون، رئيس الدولة الكونية المتجانسة والذي يعترف به الجميع حقا (من خلال العمل المشترك النضالي الذي ينخرط فيه الجميع). إن العاهل لم يعترف به سوى "عالم فرساي"، من قبل أقلية صغيرة جدا. فالحاشية التي تمجده، لا تتصرف فقط كما لو أنه العاهل حقًا، إنها تكتفي بالقول بأنه السيد المطلق (maître absolu) لكنها تحاول أن تعيش من أجل ذواتها، مستقلة عنه.

إذن فرساي، ليس Wirklichkeit فهو ما يزال "مثالاً" مشروعًا ستحققه الثورة لاحقًا. (جليس فرساي، من ناحية أخرى، هو إنسان اللذة في الفصل الخامس).

فرساي هو منطلق الدولة ما بعد – ثورية، ولويس الرابع عشر هو منطلق نابوليون. يجب على ديالكتيك العالم المسيحي أن يحول لويس الرابع عشر إلى نابوليون (شبيه هيجل).

ليس لويس الرابع عشر ملكًا مطلقًا سوى داخل البلاط، وذلك بإشهاد جلسائه، فكينونته مرتبطة بهم، وأخيرًا فإنه لا يستقل عنهم في الواقع، مثله مثل السيد المرتبط بخدمه، وهكذا فالدولة في النهاية ترتبط بالأثرياء: بالملكية، بالثروة، وبرأس المال، أي بما هو شر بالنسبة للمسيحي.

إن جليس الملك لا يتبع في واقع الأمر سوى هدف خاص (الثروة) والنبالة ليس هي مطابقة لواقعة الدولة، ولا هي إذن تطابقية، لكن ثمة، بالتحديد، وعي "دنيء، منحط". إذن ليس هناك قط حقراء ولا أسياد نبلاء، ولكن هناك برجوازيون. حينئذ سيتحقق ما هو جديد في المسيحية: مبدأ الخصوصية.

إن الـ « Wahrheit » (= الحقيقة المنكشفة) للسيد (المسيحي) هي البرجوازية (نزوع نحو الحث على تفوق النزعة الخصوصية Particularisme).

إن الأرستقراطية الحقيقية، إبان الثورة قد تم دحرها، فليس هناك سوى البرجوازيين، لقد عملت الثورة الفرنسية لا على إبطال الأرستقراطية، بل البرجوازية بما هي كذلك، بإرسائها (من طرف نابوليون) لقيمة وواقعة الدولة (=الكوني).

إن البرجوازي، في الثروة، محكوم بقوانين أخرى، غير القوانين (الكونية) للدولة، بل إنه محكوم بقوانين اقتصادية، التي تعد هي الأخرى، كونية فالثروة (رأس المال) هي بالنسبة للبرجوازي كونية مبنية للمجهول.

فالبرجوازي وقد تحرر من الدولة (من خلال النزعة البرلمانية)، فإنه يعتقد أنه قد تحرر بخصوصيته، لأنه يعتقد أن الثروة تناسبه، لكن الدولة في الواقع، ليست "أنانية" لأنها ترغب في أن يكون هناك أكبر قدر ممكن من المواطنين، في حين أن الثروة على العكس من ذلك، تصد من يريد امتلاكها، وتقلص عدد هؤلاء الذين يمتلكونها، إن الثروة بالرغم من مظهرها، هي إذن عدو للخصوصي لكن ليس لها من هدف سوى الخصوصي، إذن فالثروة هي: « ansichaufgehoben » إنها تبطل ذاتها بنفسها ذاك هو جدل العالم المسيحي. إلغاء العبودية المسيحية، جدل البرجوازي الثري والبرجوازي الفقير. تحول تقدمي للبرجوازي (الفقير) إلى المثقف، الذي يلغي بطريقة مثالية العبودية (يشبه في هذا الأمر الرواقي)، وهو يختلف عن الرواقي في كونه (ansich) عبدًا لذاته (وليس للسيد) – لله الذي خلقه بذاته (من دون ريب) وللثروة التي كونها، وتلك هي العبودية الممجدة (auf-gehoben)، والعلة الأخيرة لهذه العبودية (كما هو الأمر بالنسبة للأخرى) هي الموقف المسيحي إزاء الموت، فالمسيحي ينكر "تناهيه" (معتقدًا بالخلود)، ويرفض تقبل موته (كما هو شأن العبد الذي يسخر ذاته من أجل إنقاد حياته).

لقد غدت الثروة Gegenstand (واقعة موضوعية، برانية) يتحمل فيها البرجوازي القوانين، شأنه شأن الوثني الذي يتحمل تلك المتعلقة بالدولة (وكما يتحمل الإنسان البطال oisif تلك المتعلقة بالطبيعة) لكن الثروة هي في الواقع عمل للبرجوازي، الذي خلقها من أجل معارضة الكوني في الدولة. من خلالها فقط يغترب عن ذاته، ويقاسي نير خصوصيته الحصرية، كما هو شأن السيد وهو يقاسي نير كونيته الأحادية، ليس هناك تركيب بعد.

ص 367: الفقرة الأخيرة وأعلى الصفحة 368: صرامة القوانين (الاقتصادية).

ص 368: من «von Jeder.. » إلى نهاية الفقرة الأولى في الصفة 369.

إن البرجوازي على خلاف الرواقي، لا يقدر على تجاهل ما ليس هو ذات selbst مادام أن الثروة هي الأثر الواعي والإرادي والأساسي selbst (الذات) فهو لا يستطيع أن يعلن عدم اهتمامه بالثروة (رأس المال) التي يخدمها.

إن البرجوازي وهو يعاين هذا الـ gestandisme للثروة، يصبح متمردًا، فتبدو له كل القيم الأخلاقية باطلة أنه يغدو ريبيًا وعدميًا: die reinste... » ungleichheit «

« das reine ich selbstis absolut zersetzt. » (ص 368، 1، 8)

إن الفقر هو خاصية الدولة البرجوازية المسيحية، وأن البرجوازي الثري هو نفسه فقير، مادام لا يمتلك سوى الموارد، وليس الثروة.

ص 369: جدل الثري المانح، والفقير الممنوح.

إن الثروة هي التي تربط الآن الخاص بالكوني، وليست العائلة قط، ولا الحرب، فالفقير المحروم من الثراء قد آل إلى الخصوصية المحضة وبالتالي فهو مجرد عدم محض.

وهذه "الهوة التي ليس لها قاع" (bodenlose tiefe) هي التي تنفتح تحت أقدام البرجوازي الثري (ص 370، 1. 2 -3) فمن هو الذي يحقق (بالفعل، وليس بالنية التي ليس لها اعتبار بالنسبة لهيجل) "الفقر الإنجيلي"؟ إنه بروليتاري العالم البرجوازي، وليس التبشيريون. إنه كشف "للمخلوق" من عدم الذي بينته المسيحية.

إذن فالبرجوازي الفقير هو من سيتمسك بالكلام الأكثر مسيحية والذي سيكف عن أن يكون مسيحيًا (فيصير ملحدًا، ثم ثوريًا)، ببلوغه إلى أقصى درجة المسيحية.

وكما أن جوهر الكلام المسيحي هو النقد – الذاتي، فإن نقطة وصوله ستغدو هي الإبطال – الذاتي.

ص 370: « Wie das selbstebewusstsein... »

ثمة نموذجان للكلام:

أحدهما مطابق، المتعلق بالتملق، وقد غدا الآن كلامًا مبخسًا.

أما الآخر فهو غير مطابق، المتعلق بالتمزق، وقد غدا الآن كلاما "نبيلاً" مادام يحيل إلى واقعة العالم المسيحي: يستوعبه ويعبر عنه (يكشف عنه بواسطة الكلام واللوغوس).

هذا العالم البرجوازي الجديد يستلزم "جمهورية الآداب" (= ملجأ ثقافي للفصل الخامس = ثقافة؛ فالمثقف الذي يتحدث لغة الـ Zerrissenheit، هو geist؛ إنها ثقافة مجردة بالمعنى الخاص، reine bildung). إنه العالم المتحضر الذي يمجد "القيم الثقافية".

تكشف لغة الـ zerrissenheit اغتراب وانقلاب كل القيم. إنه انقلاب للقيم الواقعية بطريقة موضوعية: للدولة المشخصنة من قبل العاهل، - الذي لم يغد الآن سوى مجرد اسم، وللثروة التي تعتبر منبعًا للشر.

إن المثقف يكف عن التوجه نحو هاتين القيمتين الواقعيتين. وهو يعلم أيضًا أن القيم المثالية نفسها (الحق، الجمال، الخير) هي في الآن ذاته حسنة وسيئة.

وهو يعلم أيضًا أنه هو ذاته آخر بخلاف ما يعتقده المرء عن ذاته، وأنه أيضًا غير ما يريد هو نفسه أن يكونه.

إن العالم الذي يحيا فيه هو عالم ينتقد فيه الجميع بعضهم البعض، وأن كل شيء فيه عرضة للنقد، ففي كل يوم ثمة قلب لكل القيم، لكن هذا العالم الواقعي نفسه لم يتم تعديله من خلال هذه اللغة.

فالنقد يستهدف مضمونه وليس العالم نفسه. والمثقف الذي يتحدث عنه هنا هيجل لا يتوقع الثورة لكن هيجل يعلم سلفًا بأنه يهيئ لها، يعتقد المثقف بأن الـMitte الحد الوسط الذي يؤسس طرفي الخاص والكوني، هو جمهورية الآداب، إنه يعتقد بأن الـ « wahre geist » يتم تمثله من خلال ثرثرته الناقدة، « das allgemeine sprechenund zerreissendes urteilen »

إنه يعتقد بأن خطابه غير قابل للدحض، وأنه يهيمن به على العالم.

ما يزال في هذا العالم وعي "صادق" (das ehrliche bewusstsein). لكنه في الواقع يمارس نفس الشيء الذي يمارسه المثقف، فقط هو غير واع بذلك: إنه يقوض بوجوده ذاته هذا العالم الذي يعترف به شفاهة بوصفه خيرًا (برجوازي بمعنى الكلمة).

كيف يبدو خطاب المثقف للإنسان الصادق"؟ يبدو له ذلك في شخص ابن أخ Rameau (لديدرو)، الصريح والجاد جدًا والذي يكشف [حقيقة] الكذب، إن خطابه صادق ومخادع في الآن ذاته.

إنها الخديعة (Betrug) للفصل الخامس التي تظهر هنا ثانية. فما يرد به الإنسان "الصادق" على المثقف، وما يعقب عليه المثقف هو:

يجيب الإنسان "الصادق": "لا" من دون حجج أخرى – أو بالأحرى فإنه يحاول أن يحاجج، فيقول نفس ما يقوله المثقف، إنه يقول: على الرغم من وجود الشر، فإن ثمة خيرًا"- وتلك سخافة banalité تحيل إلى جدل المثقف؛ سخافة "مرة". .

إذا كان الإنسان "الصادق" يزعم أنه بالإمكان الانعزال عن العالم الفاسد، فإن المثقف يعقب بأن العزلة مرتبطة بالعالم عينه الذي يعيش فيه ذاك الذي يرغب في الانعزال.

إذا كان الإنسان "الصادق" يزعم "العودة إلى الطبيعة" فيكون جوابه هو بأن ذلك مجرد يوتوبيا.

لقد تجاوز المثقف سلفًا هذا العالم البرجوازي بكلامه، ولكنه لا يدري ذلك، إنه لا يحاول قلب العالم المتداعي لنقده الشفهي، إنه يؤوب إلى "الوعي المتكلم" وأن العالم يصغي له كما يصغي الإنسان "الصادق" دون أن يحرك ساكنًا. والنتيجة هي L'Eitelkeit، تفاهة جميع الأشياء. والملاحظ أن ابن أخ "رامو" هو إذن ذو موقف تطابقي تمامًا، على الرغم من مظهره العدمي والريبي.

أو بالأحرى فإن البحث عن مخرج، يتم ليس بعد من خلال فعل إبداعي (أي سالب وثوري)، ولكن بالهروب نحو الماوراء: سواء كان مسيحيًا، أو لائكيًا. فالاثنان معا هما مسيحيان (=برجوازيان) مع ذلك لكن الأول هو فقط متدين، أما الآخر فهو ملحد.

لن نتحدث مرة أخرى عن الموقف الثاني، فهو موقف عام يمكنه أن يظهر في كل المجتمعات، وقد تم وصفه في الفصل الخامس.

إن المظهر الأول (الديني) فقد وصف في الصفحة 375 انطلاقًا من » in jener seite der ruckkehr... « إنه تمثل للعالم الواقعي (الاجتماعي) داخل المجرد (الماوراء الإلهي)، وإيمان بمملكة سماء تتحقق فيها الفردانية، ويتم الاعتراف بخصوصية الإنسان من قبل الكلي (الإله). فالمسيحي يجب أن يقول

عن نفسه وعن العالم، ما قاله عن المسيح وعن مملكة السماء، لأنه في واقع الحال إسقاط تجريد المسيحي ولعالمه البرجوازي.

لكنه لا يستطيع قول ذلك، مادام أن المسيحي ليس هو المسيح، وأن العالم الواقعي ليس هو مملكة السماء حسب ما يظهر لعيانه. ولكي يستطيع قول ذلك فيجب أولاً أن يغير العالم الواقعي، وأن يغير ذاته عينها (من خلال فعل الصراع والعمل السالب والإبداعي).

يعتقد الرواقي أنه قادر على عدم الانشغال بالعالم (فيلزم أن يقول: لو كان بوده أن يعرف من بين العوالم كلها عالمًا آخر غير عالمه) والحال أن هناك عالمًا لا يستطيع المسيحي أن يَزْوَرَّ عنه: إنه عالم الماوراء، الذي يعد مثاله المتحقق (خارج الطبيعة).

بالنسبة للمسيحي اللائكي (الطوباوي والفيلسوف المزيف في الفصل الخامس)، فإن المثال مازال بإمكانه أن يتحقق (في حضن الطبيعة) لكنه لا يقول ولا يدري كيفية تحققه بالفعل.

إذن فإن الإيمان المسيحي نزعة واقعية، وفي ذلك تكمن أفضليته على الطوباوي البرجوازي اللائكي. لكن يكمن في ذلك أيضًا عجزه، لأن الواقعة التي يستهدفها لا يمكن أن تكون سوى "متعالية" (أي إنها متخيلة، شفاهية بالنسبة لهيجل).

ليست الديانة المسيحية، ديانة « an und fur sich »، التي ليست شيئا سوى الفلسفة الهيجلية (المعرفة المطلقة ليست ديانة ولا هي إيمان قط).

لكنها ديانة حقيقية، مادام أنها تعرف المتعالي، أما الوثنية فعلى العكس من ذلك، فهي ديانة – مزيفة، منغلقة على الدنيا، فهي ليست في الواقع سوى كوسومولوجيا، وعلى العكس من ذلك فإن المسيحية تستوجب أنثربولوجيا (لاواعية) لأن الإنسان –وحده فقط– يتعالى بالعالم الطبيعي، وبذاته عينها بما أنه كائن طبيعي، والحديث عن التعالي، هو إذن حديث عن الإنسان في الواقع؛

فالمسيحي يتحدث عن الإنسان وهو يعتقد أنه يتحدث عن الله؛ أما الوثني، وهو يعتقد أنه يتحدث عن الإنسان (وعن الآلهة) فإنه لا يتحدث – في الواقع – سوى عن الطبيعة.

إن الانعكاس (اللاواعي) داخل ما وراء العالم الواقعي، يعارض بالنسبة للمسيحي وعيه اليومي، وهذا التعارض يتجلى، اجتماعيًا، سياسيًا، تاريخيًا، داخل الكنيسة والدولة.

ب- (ص 376 – 383 Der glaube und die reine Einsicht = الايمان والتعقل المحض) وصف التعارض ما بين الإيمان وما بين البداهة الديكارتية (Einsicht)– أو حول الدين (في الفصل الخامس)؛ - ما يتعارضان وهما متضامنان في الآن ذاته، لأنه إذا كان الإيمان هروبا خارج العالم فإن هذا الهروب محدد من طرف العالم الذي ينتقده؛ إذن فهو يستدعي العقل، إن العقل المسيحي (=الديكارتي = البرجوازي) هو عقل نقدي أساس. كما أن الإيمان يعكس العالم المسيحي؛ لكن ما يكشفه، إنما هو تناقضه الباطني، إنه الـ unruhe الفكرة، السلبية، المضمون الثوري للمسيحية، إذ فإن العقل (وليس الإيمان) هو الذي يكشف ما هو خاصية مسيحية في العالم المسيحي يكشف الإيمان الثابت le positif الذي يكون مطابقا لذاته: أي الـ sein وجود طبيعي (غير إنساني)، قد كشفه الوثني سابقا إن العقل يكشف عن العنصر السالب ذي الخاصية الإنسانية الذي اكتشفته اليهو-مسيحية Judéo-christianisme.

إن الموضوع الأول لنقد العقل، هو العقل ذاته، إنه نقد دائم وهو يتجلى إذن بوصفه غير ثابت instable وتعترض هذا التقلب / اللااستقرار الزائل ثبوتية؛ ليست فقط عبر – محسوسة، وعبر – دنيوية، لكنها أيضًا، عبر عقلية؛ بمعنى أنها عودة إلى الإيمان.

إن الإيمان والعقل المسيحي (= البرجوازي) ينتجان بعضهما ويقوضان بعضهما البعض.

إن العقل المسيحي هو عقلانية القرن السابع عشر، وأن بداهته هي بداهة "الكوجيتو" الديكارتي، ينزع نحو المثالية الذاتية (بيركلي)، التي يعارضها الإيمان. ليس للعقل إذن مضمون، مادام سالبًا تمامًا. وعلى العكس من ذلك فإن للإيمان مضمونا ثابتا، لكنه "فظ" وغير مفهوم"، غير بديهي: فالإيمان والعقل فكرتان لا تنتجان سوى أفكار "كائنات العقل" لكن رجل الإيمان لا يعلم هذا (إنه يعتقد بأن الله موجود حقيقة)، وعلى العكس فإن رجل العقل واع بذاته. إن الفكر الإيماني المسيحي هو إذن مشيأ (وهذا مبعث التيولوجيا). وعلى العكس فإن إنسان العقل، وهو يمضي بأنانيته إلى حدودها القصوى، يصرح بأن العالم هو أثر لعلمه، أو بالأحرى أثر لفكره، (لكنه لا يفهم بأنه يجب عليه أن يتصرف – يصارع ويعمل – من أجل تحقيق الفكر، وإبداع عالم ما).

ص 379 – 382 – جدل الإيمان والعقل:

أولاً: الإيمان في علاقته مع الدين ومع عالم الأفكار؛

ثانيًا: الإيمان والعقل في علاقتهما مع العالم الواقعي؛

ثالثًا: الإيمان والعقل في علاقتهما المتبادلة.

ص 380. 1. 6 -9 خاصة: عالم الإيمان (الماوراء) وانعكاس العامل الواقعي، ليس كما هو، ولكن وفق ما يجب أن يكونه، وأيضًا تطور العالم المسيحي.

ص 380 الفقرة الثانية : الأب:

(die einfache، ewige substanz = die staatsmacht).

المسيح (الذات التي تضحي بذاتها selbdt seinfür anderes = der) Reichtum.

روح القدس=

Die rüchkehr diese entfremdeten selbst… in lhre erste Einfacheit، = die Sprache).

كذلك فالأب هو الألوهية الوثنية (الكمال)، المحتفظ بها (aufgehoben) في المسيحية، كما أن المسيح هو رمز مجيء الثروة إلى العالم ومجيء العالم البرجوازي وأن روح القدس هو إله المثقف، إله ابن أخ رامو.

ص 380، الفقرة الثالثة: صلة الإيمان بالعالم الواقعي.

ص 381، الفقرة الثانية: صلة الإيمان والعقل (die reine = einsicht)

إن الإيمان في العالم المسيحي، هو إيمان يتم من خلاله التعليل.

ص 381، القرة الثالثة: صلة العقل بعالمه الخاص، بعالم الخطاب.

ص 382 صلة العقل بالعالم الواقعي

يجب على العقلانية أن تغدو كونية (ص 382): وهذا هو أثر l'aufklärung تنوير القرن الثامن عشر.

إن مهمة النقد التنويري تقوم بالأساس على القضاء على الفكرة التي مفادها أن الإنسان هو وجود sein "طبيعي" معطى و"موروث" نقد يستهدف من جهة فكرة الخطيئة الأصلية (=الموروثة) ومن جهة أخرى يستهدف فكرة العبقرية والموهبة (الفطرية) إن المثقف البرجوازي هنا يبطل ذاته عينها ويصير إنسان الفعل: الثوري، ثم مواطن الدولة النابوليونية.

إن "الحكم اللامتناهي" (ص 383. 1- 4) هو ما يبلغه الحكم (urteil) النقدي المسيحي في نهاية تطور العالم المسيحي الواقعي، وهذا الحكم اللامتناهي ينكر هذا العالم بالجملة، إنه الحكم اللامتطابق، المطلق، الحكم الثوري الكلي. إنه تطرف الوعي "الدنيء" الذي سيبطل ذاته عينها، والذي سيبطل معه الوعي "النبيل".

ص 383.1.8: «sie ist daher..» إنه التنوير مجددا: الذي ينادي كل البشر وكل القوى. إنها الكونية الناشئة التي تحترم الخصوصية، بداية الفردانية الواقعية.



ثانيا : Die Aufklarung التنوير

(ص 383-413)

لنتذكر ما يلي:

أولاً : قبول العالم : - المثقف البرجوازي (العقل الملاحظ، الفصل الخامس)

ثانيًا : الهروب عن العالم
- في السماء : - المسيحي المتدين (الإيمان)
- في المثال : - المفروض أن يكون دنيويًا
العقل "المبادر" للأنوار Aufklarung

تختلف لغة التنوير أساسا عن لغة المثقف في الفصل الخامس، لأنها تهيئ للثورة الفعلية (مع العلم أن نقدها هو في ذاته "أجوف". مجرد دعاية ثورية.

كيف يكون هذا الهروب الجديد في : سماء" معلمنة Laicisé ممكنًا ؟

(أ) لأن البرجوازي يعيش في مأمن داخل عالم مسالم، فلا يخاف الموت قط (بإمكانه أن يتخلى عن الخلود L'immortalité أي عن الماوراء au-delà تمامًا،

(ب) لأنه مدني citadin، وأن الطبيعة لم تعد تبدي له وجهًا عدوانيًا (إذن لم يعد في حاجة قط إلى تأليه الطبيعة كما هو الشأن بالنسبة للديانات الطبيعية (الفصل السابع.أ)

(ج) لأنه مواطن، معترف به كما هو، في حين كان العبد مقصيًا عن الحياة السياسية وعن المجتمع (فلا يجب عليه إذا أن يتخيل "عالمًا أفضل" في الماوراء).

ص 338، الفقرة الأولى. – الثيمة الأساسية : تفاعل الإيمان والعقل. وكلاهما صيغتان مسيحيتان مجردتان.

فهما يتصارعان ويقصي أحدهما الآخر داخل تجردهما.

ص 383. الفقرة الثانية : - العلاقة ما بين العقل (المراد به عقلانية ديدرو وعقلانية ديكارت، ما بين ديدرو وAufklarung وما بين ابن أخ رامو الذي ما يزال عدميًا تمامًا.

وقد رأينا بأن ديدرو "الإنسان الصادق" لا يستطيع قول شيء جديد بالنسبة إلى ما قاله ابن أخ رامو (أو قول شيء ضده). ما دام هذا الأخير واعٍ بذاته تمامًا.

لكن ديدرو ينقل كلام ابن أخ رامو، ويصيره كونيًا، مقروءًا من طرف الجميع. إن ابن أخ رامو في الطرف الأقصى للفردانية : فهو لا يهتم بالآخرين، فيما يعاني ديدرو ويرغب على العكس من ذلك بأن يصغي له الناس. وهكذا فإذا كان جميع الناس يتحدثون كابن أخ رامو، فإن العالم بذلك سيتغير. إن ابن أخ رامو الذي غدا كونيا، هو L'aufklarung (التنوير).

أ - صراع التنوير

a.Der Kampf der aufklarung (PP.385-407)

إن الـ Aufklarung هو إذن انتشار (Verbreitung) أفكار ابن أخ رامو، أي إنه يناضل سلفًا من أجل أفكاره، وبالتالي فهو يناضل ضد الإيمان وضد عالمه.

ص385، الفقرة الأولى: - إن الـ Aufklarung ظاهرة اجتماعية (وهذا ما يجعلها متفوقة إزاء الريبية الوثنية) ؛ إنه يمنح قيمة مطلقة لـ Selbst الإنسان العيني؛ وأنه يصارع الله المتعالي (المسيحي) (وهذا ما يجعله متفوقًا أيضًا على مثالية البرجوازي الذي يتبنى التعالي).

إن الـ Aufklarung كسلب محض خال من المضمون الخاص، ليس فراغًا (سيملأ لاحقًا بمضمون مثبت).

ص 385 الفقرة الثانية : - ثالوث الـ Aufklarung الشعب القساوسة، الطغاة.

ص 386 الفقرة الأولى.- يخاطب التنوير القوى، أو بالأحرى فهو يتجه نحو جهل هذه القوى، بهدف القضاء عليه (Aufheben).

ص 386، الفقرة الثانية : يعود هيجل إلى المظاهر التكاملية للتنوير والإيمان : العقل والإيمان متطابقان في الأساس.

ص 386-388 : تحليل انتصار الـ Aufklarung. إن التنوير يتحقق من غير صراع، إنه "ruhige Ausdehnung" (ص387)، انتشار بواسطة الدعاية وحدها.

حين نرى بأن "المرض" قد انتشر، فقد قضي الأمر. إن "ثالوث" الحق، الجمال، والخير، قد وضع بعناية إلى جانب الله المسيحي، وذات يوم "فإنه سيطرده ويدحره، فينهار (مثال لاستشهادات ابن أخ رامو).

ص388. الفقرة الأولى: - على الرغم من هذا فإن هناك صراعًا.

إن التنوير نزعة كلامية، لكن على الرغم من ذلك، فإن هذه النزعة الكلامية هي نوع من الفعل (السالب). وأن إنسان التنوير هو شخص مبادر ورجل دعاية. (في هذا أيضًا تكمن مسيحية معلمنة : إنها "تبشيرية").

ص388، الفقرة الثانية وما يليها : تعنى بالدعاية.

تصير كل أيديولوجية بواسطة الدعاية شيئًا مغايرًا لحقيقة وجودها؛ فتغدو تدليسًا وكذبًا.

الـ Aufklarung كذبة، لأنه يكشف عن كذبة الإيمان (المتحقق عينيا في العالم من طرف البرجوازي). إن العقل الدعائي للتنوير فاسد، لأنه يظن أنه يحارب شيئًا آخر غير ذاته. بينما أن العقل (المسيحي) والإيمان لا يكونان في واقع الأمر سوى شيء واحد.

ومن أجل أن يحافظ العقل "المتنور" على ذاته فيجب عليه إذن أن يشي بالإيمان.

ص389 – إن السلب الجدلي (أي الفعال) هو من أجل ذات « pour soi » (الواعي بذاته)، وما هو في ذاته « En soi » (اللاواعي) آخره، وهي وضعية تركيب (=كلية) كل فعل ثوري هو إذن سلبية ذاتية auto négatrice لكن الثوري لا يرغب في الانتحار، حتى ولو أنه يرغب حقًا في أن يغدو مجرمًا. إنه يرغب إذن أن يصبح لأجل آخر ليس هو، إنه يتخذ لنفسه مكانًا خارج المجتمع (حتى لا يغدو غارقًا في إفلاسه)، – ولهذا فإنه يفتري على المجتمع. إن الافتراء هو مظهر قوة الدعاية (وتبخيس المجتمع، هو في الواقع تسلل داخله).

إن الثوري – إذن – كذاب، فهو يلتحم بالمجتمع بوصفه مفتريًا على المجتمع الذي سيغدو من خلاله مفتريًا على نفسه : فهو عينه أكذوبة، بل إنه أكذوبة واعية.

إن الافتراء هو دليل على ضعف المجتمع الموجود، وليس ضعفًا للدعاية الثورية. وهو لا يزول إلا بزوال المفترى عليه، المجتمع، وليس المفتري، الثوري ولن تغدو لا إفتراء سلطة على المجتمع الجديد ما بعد الثوري لأن الافتراء على المجتمع الجديد يعني أنه لا يختلف عن المجتمع القديم. والحال أن هذا صحيح (جزئيًا)، مادام الحاضر يقتضي الماضي (وليس المستقبل). إن ادعاء الافتراء لن يقول حينئذ سوى الحقيقة. فسيغدو إذن مجردًا عن القوة، لأن الحقيقة تكشف ما هو كائن و لا تنكر شيئًا. إن الافتراء لن يغدو إذن دعاية للكل، ولكنه إسهام في فهم أفضل للمجتمع الجديد، أي إنه توكيده واسترجاع لقوته.

إن إنسان الدعاية (بأدق عبارة) الذي لا يبادر، هو إنسان مغترب Entfremdet، ما دام يظن أنه يكون غير ما هو، بينما لا يستطيع أن يغدو ذلك الآخر سوى (من خلال الفعل). وهو ما يشبه المسيحي، الذي يعتقد بدوره بأنه "مغترب"؛ لكن هذا الأخير يلجأ هاربًا إلى متعالٍ ذي مضمون ثابت، بعد سخطه على المجتمع، والحال أن نقد التنوير للإيمان والمجتمع هو أولاً مجرد عن المحتوى الثابت : فالمتعالي لم يتم تعويضه بأي شيء.

إذن فإن الفكرة (الموجبة) تتشكل داخل الفعل. وأن المحتوى الموجب لهذا النقد سيصبح بعد الثورة تحقيقًا لانسجام الإنسان مع المجتمع. لقد كان الإنسان، قبل النقد والدعاية مطابقًا لعالمه (الوثني)، ولكنه تطابق غير واعٍ.

إن النقد، الدعاية والثورة تضع الإنسان مواجهًا بوعي لعالمه (المسيحي، البرجوازي). وبعد الثورة يصبح من جديد مطابقا، لكنه حاليًا امتثالي Conformiste، يعني أنه واعٍ وراضٍ بكونه كذلك.

إن السلب الثوري (الفعال، والمتسم بالصراع) للمجتمع الذي هو أيضًا سلب لذاته – عينها (بما هو محدد من طرف المجتمع القديم)، يبلغ –إذن– إلى تصالح الإنسان المتغير مع ذاته عينها، ومع المجتمع المتغير أيضًا – المجتمع = الدولة = العالم التاريخي).

ص390-396 : – إن التنوير يفسد الإيمان، وان الإيمان يتشوه بنقده، فكيف يرد الإيمان على هذا النقد؟

ص 396 – مذهب التنوير الإثباتي.

لم يكن في البداية سوى إنكاري أي إنه انتقل من العقل الدعائي إلى الفعل الثوري.

1° التألهية Déisme .2° النزعة الحسية. 3°. النزعة النفعية « Utilitarisme ».

ص396 (السطر الأخير وما يليه) : 1– النزعة التألهية. إن Das absolute wesen "الكائن الأسمى" يغدو فراغًا « Vakuum » (ص397) إنه سمو أقصى لفكرة التعالي المسيحية : – فالماوراء الإلهي مختلف تمامًا بحيث إن العالم (الطبيعي، الـ sein) لا يمت له بصلة.

ثمة إقلاب، فهنا تبدأ سلفًا نزعة محايثة؛ وأن النزعة التألهية غدت في واقع الحال نزعة إلحادية. – سنرى لاحقًا بأن حقيقة التنوير wahrheit de

l'Aufklarung، هي النزعة الإلحادية، أو بالأحرى الإناسة التألهية L'authropotheisme ؛ لأن هيجل يقبل بفكرة الكمال المتحقق والكلي (الوثنية) – لكن هذا الكمال هو الـ gegenwart، "الحضور الواقعي" للروح في العالم، وستغدو هذه الروح إنسانًا "كليًا" بعد نهاية التاريخ، أو بالأحرى : الكلية الاندماجية لتاريخ الإنسانية (بفضل فكر هيجل).

ص397. فقرة (2) النزعة الحسية. – المكمل الضروري للنزعة التألهية. وهي مختلفة عن "النزعة الحسية" للفصل الأول : فالإنسان هنا قد مر بكل تجارب "الماوراء" (Jenseit)، قبل عودته إلى "الإحساس" بالواقع ؛ وهو هناك، لم يتخط بعد الواقع الحسي.

ص 398، فقرة (3) النزعة النفعية. – كل شيء هو من أجل الإنسان–، فهو مقياس كل شيء. ثمة موقف مزدوج للتنوير إزاء الأشياء الحسية: أولا فهي (الأشياء) موجودة في ذاتها، وثانيًا فهي توجد لأجل شيء آخر (لأجل وعي إنساني). هنا ثمة تشابه مع جدل الخير والشر ؛ تحول مجرد لهذا الجدل إلى تعارض الـ An-sich-sein [1] والـ Sein-fur-ein-anderes [2]. وهذا يعني أن كل شيء هو في الآن نفسه هدف ووسيلة. (كما أن كل شيء بالنسبة للمسيحي المؤمن، هو خير وشر في الآن ذاته). بالنسبة للتنوير فإن كل شيء يجب أن يكون صالحًا لشيء ما (علمنة المقولة المسيحية حول المصلحة). في نفس الوقت تتم رؤية ظهور استقلالية كل شيء وكذا قيمته المطلقة الكل يصلح للكون، والكون يصلح لأي شيء. إذن فكل شيء هو أيضًا هدف في ذاته. أرجع إلى مقارنته مع جدل الثروة، التي هي ليست شيئًا في ذاته، وتمنح نفسها لأي شخص، – وهي في ذات الوقت تهيمن على كل شيء (الصفحة 398، السطر الأخير، والأسطر الثلاثة الأولى للصفحة 399). نوجد حقا في العالم المسيحي (=البرجوازي). إننا نصل إلى

(1) وجود في ذاته

(2) وجود لأجل الآخر

مفارقة مفادها أن أي شيء هو هدف مطلق. في نفس الآن فإن الـ Aufklarung يعتبر أن كل حكم هو بمثابة نسبي : - وهذا مبعث التحول، وهذه "النزعة النفعية" هي تعبير أيديولوجي للبرجوازي الثري (ولإنسان اللذة في الفصل الخامس). (راجع أيضًا الأنثربولوجيا الطبيعانية Schadellehre [1] الفصل الخامس.أ. ج).

كل ما يوجد إنما يوجد من أجلي، من أجل لذتي. يلزم وجود مكمل لهذه "الأنانية" : - وهو ما يتمثل في الغيرية، والاشتراكية، والتوافقية البرجوازية (ص 399 "Wie dem menschen [2]").

في هذه المفاهيم البرجوازية ثمة "وجود Sein" لأي شخص وليس ثمة فعل"Tun" لأي شخص كما أنه في الدولة ما بعد – الثورية ثمة: تعايش وليس ثمة تفاعل. إن التنوير لا يعي حقيقته: - وهنا تكمن تفاهته ومسخرته، وهيجل هو الذي يدري بأن (التنوير) يهيئ للثورة (الفعل)؛ وهو نفسه (التنوير) لا يعلم ذلك، ولا يعبر عنه قط.

ص400-407- تفاعل التنوير والإيمان.

ص400، الفقرة الأولى – كيف يبدو التنوير للإيمان كتفاهة؟

ص400 الفقرة الثانية - recht de l'aufklarung (حق التنوير) أي حقه في الوجود وفي الانتصار على الإيمان، وهو ما يكون حقيقته.

التعارض ما بين حق الإيمان (الإلهي)، وبين حق التنوير (الذي يعد إنسانيًا محضا). فالأول بالنسبة إلى الوثنية بمثابة حق للأموات (العائلة)، أما الآخر فهو بمثابة حق للأحياء (للدولة). فالأول بمثابة الحق في دفن مناسب؛ أما الآخر فهو بمثابة حق الأحياء في دفن الأموات ؛ أو بالأحرى حق الأموات في دفن أمواتهم.

---

(1) فراسة الدماغ Phrénologie

(2) مثلما هو الإنسان

لأنه عندما يموت الإيمان، فإن التنوير بدوره يموت وهو يشيِّع الإيمان بما إنه لا يعيش سوى بانتقاداته. (لكن التنوير بعد الثورة الفرنسية، ينبعث من جديد من خلال الفلسفة الهيجلية؛ ومعها ينبعث أيضًا الإيمان، فهما ينبعثان فيما لهما من حق. إن التنوير والإيمان يغدوان "خالدين" بفضل الفلسفة الهيجلية. لكن الحق الإنساني في هذا الانبعاث هو الفائز وهو المطلق ؛ ليس الله هو الذي يغدو إنسانًا، بل الإنسان هو من يغدو إلهًا).

إن حق الإيمان هو حق وجود sein، أما حق التنوير فهو حق الفعل Tun- الذي هو بمثابة إنكار لـ sein وهكذا ينتصر التنوير على الايمان. وإن حق الإيمان الإلهي هو أيضًا حق الفكر المحض، ويعني حقًا في التفكير "الأبدي". إن التنوير وهو يبطل الإيمان يرتكب جرمًا (unrecht) – لكن هذا الجرم إنما هو الحق Recht : الحق في الجرم. إن فعل الإنسان ما يزال دومًا اجراميًا (مادام فعلاً سالبًا).

ب-حقيقة التنوير ص (407413)

إن الوجود- الآخر (anderssein) هو ما وراء الفكر، أي إنه العالم الواقعي العيني. وأن الإنسان ينسب الآن عقله إلى الوجود- الآخر، أي إلى العالم الواقعي.

إذن فالتنوير يعود إلى الواقع. لكنه لا يعود إلى الواقع كما هو موجود ببنيته المعطاة، فإنسان العقل "المستنير" ليس مجبرًا على قبول هذه البنية وأن العالم بالنسبة له هو مادة مجردة عن الشكل: فكر محض = شيء "محض".

وهو يستطيع القيام بما يريده، وإن التمايزات داخل العالم ليست مقبولة كما هي قط، ذلك أن النشاط الإنساني هو الذي يدخلها إلى العالم بطريقة إرادية وواعية. وهو الذي يقوضها أيضًا.

ومع ذلك فإن فكر التنوير ما يزأل ذاتيا، وما يزال العالم الواقعي بالنسبة إليه هو الماوراء Jenseits.

فهو لم يصر بعد فعلاً حقيقيًا (صراع وعمل) إذن فهو لا يختلف دائمًا عن الايمان، لأنـــه دائمًا مـغترب بالنسبة إلــى ذاتــه. فما يزال الإنسان يجهل بأن « absolute wesen » الماهية المطلقة (الإلـــه، أو "طبيعته" الفطريـــة) مطابقة لـ(جدل الأوعاء) « Bewegung des Bewusstseins » أي مطابقة لذاته عينها، كما هي حين تبدع ذاتها بواسطة فعل الصراع والعمل عبر مجرى التاريخ.

ثمة، بعد انتصار التنوير، صراع داخل التنوير ذاته، وأن هذا الانشطار ذاته هو الذي يبرهن على الانتصار،- لأن هذا يبرز بأن الطرف المعادي قد تم سحقه تمامًا. إن الثنائية الباطنية للمسيحية ستعبر عن ذاتها الآن من خلال نسقين مختلفين: النزعة التأليهية التي غدت نزعة مثالية من جهة، والنزعة الحسية التي غدت نزعة مادية من جهة أخرى، وأن الاختلاف ما بين النزعتين مبعثه فقط هو نقطتا انطلاقهما المختلفتين عن الـ Bildung (الثقافة)، وبدون ذلك، فإنهما متطابقين تمامًا.

إن "المادة الخالصة" لاتقيم أي اعتبار لثروة الطبيعة، شأن "الروح المحضة" بالنسبة لثراء التاريخ. إن طرفي التنوير لم يصلا بعد إلى تجاوز الميتافزيقا الديكارتية، إلى فهم الوجود في ذاته (=المكان)، والفكر (= الزمان) إنهما متماثلان. والحق يقال، بأنهما ليسا متماثلين: ولكنهما يصيران كذلك فقط في مجرى التاريخ. إنه من خلال الفعل يصير الفكر وجودًا (واقعيًا) وأن الوجود يكون فكرًا:

« Das Denken ist Dingheit oder dingheit ist Denken » (ص410)

عندئذ تتجلى الحقيقة والتركيب، فتصير النزعة التأليهية نزعة مثالية، وتصير النزعة الحسية نزعة مادية. وتصير الثنائية المسيحية، داخل التنوير، بدهية بواسطة تناقض حتمي للنزعة المثالية والمادية: وهذا كل شيء.

ويبقى المظهر الثالث للتنوير: "النزعة النفعية".

وفيه تكمن حقيقة التنوير بأصح عبارة. فليس للفكر من قيمة إلا إذا كان في متناول العمل؛- وهذا ما يبرزه الـ Nutzlich keit (المنفعة) العزيز على العقل

"المستنير" (والذي ينتصب له ثلاثة أعداء يعتبرها "دنيئة"، و "حقيرة"، وهي الإيمان، والنزعة الجمالية؛ =Empfindsamkeit (الحسية)،

و« die sich spekulation nennende abstraktion » = التفكير النظري المسمى مجردًا. أي الفلسفة الزائفة البرجوازية).

لكن الحقيقة المطلقة لم تحن بعد؛ لأن الإنسان يعتقد بأنه يجب أن يكون نافعًا لما هو موجود سلفا؛ ومازالت السلبية الفعالة بعيدة المنال. إن الفكرة التي يكونها المرء عن ذاته عينها. لم تستند بعد على الواقعة الاجتماعية فما تزال صيغة الـGegenstand (الموضوع) مصاحبة لهذه الواقعة.

إن الإنسان يعيش دومًا في عالم ليس عالمه (عالم ما قبل- ثوري). وهو يريد أيضًا أن يستعمل الشيء الذي لم تتم صناعته (بواسطته (بواسطة فعل النضال والعمل)، ما هو نافع له.

إن الثورة هي التي ستقوم بذلك، وأن الإنسان "المتنور" الذي يبادر إلى الفعل هو الإنسان الثوري لعام 1789.

ثالثًا: الحرية المطلقة والرعب

Die absolute Freiheit und der schrecken (pp413-422)

إن محاولة تحقيق المثال المسيحي على الأرض هي محاولة الثورة الفرنسية.

ص413- المدخل : يجد الوعي (= الإنسان) في المنفعة Nutzlichkeit، مفهومه Begriff لكن هذا المفهوم ما يزال موضوعا Gegenstand وهدفا Zweck بعيد المنال ولهذا ليس هناك إشباع Befriedigung، وليس ثمة تحقق موضوعي (= اجتماعي) للذات (=الخاص).

تذكير:

إن الوجود في الذات l’Ansichsein هو الوجود الطبيعي للإنسان وأن الوجود لذاته Fursichsein هو الفكرة التي يكونها الإنسان عن نفسه.

وأن الوجود لأجل الغير Sein fur anderes هو الوجود الاجتماعي) إنه تغير ثوري للمجتمع: ليس من خلال العمل، بل من خلال الصراع من أجل الاعتراف فيجب على الإنسان قط ألا يطابق الموضوع (كما هو الشأن بالنسبة للنزعة النفعية بأدق عبارة) وإنما عليه أن يقوضه ويغيره. وهذا التغيير يمس المافي ذاته « An sich » أي بطريقة لا شعورية وغير واعية. والآن فهو يحدث بطريقة واعية وإرادية في الحرية المطلقة. لا يتحدث هيجل عن انهيار النظام القديم، لقد مات هذا النظام سلفًا إن دعاية التنوير هي التي أهلكته، والآن فالواجب فعله هو دفنه. إن ثورة عظيمة هي دومًا ليست في بدايتها دموية؛ وليس بها عراك أيضًا، ولقد مات النظام القديم مريضًا بـ Ansteckung (ص387)، وليس بالقتل وهذا المرض هو دعاية التنوير. الآن فقد تم دفن الجثة، لقد حل عالم الحرية المطلقة، ماذا يحدث الآن؟ ليس ثمة توافقية، مادام أنه لا يوجد هناك شيء يستلزم التوافق لا شيء في الواقع يفصل الإنسان عن الإشباع؛- لكنه عالم – مازال بعيد المنال.

هناك تحرر إزاء المعطى الذي لم يعد موجودًا قط، ولكن ليس هناك بعد إبداع لعالم جديد واقعي. إن الإنسان غارق في الفراغ الكلي: إنها "الحرية المطلقة" ص413 و 414- اختفاء واقعة العالم "المعطى" (ما قبل الثوري). فليس هناك سوى الـ Schein، ما يشبه العالم والدولة.

فالعالم المسيحي- البرجوازي، وكذلك الأيديولوجية المسيحية- البرجوازية، لم يعودا موجودين خارج الأوعاء Consciences التي تبرر (وتتأسف)، أو تدين هذا العالم، وتلك الأيديولوجية المتواريان. ليس هناك مجتمعًا قط، بل هناك فقط بشر منعزلون وأشخاص. فلا توجد الدولة قط إلا من خلال أفكار شخوص، ومن خلال مشاريع مؤسسة ما، وهؤلاء يؤوبون إلى واقعهم "الباطني" غير الموضوعي، وإلى "وعيهم الثائر" إنهم مجرد ميتافزيقيين « Reine metaphysik »

وهم قادرون على تفكر (وقول) أي شيء. ليس هناك من عالم قط: هناك فقط موضوع دون بنية. فالمكان (فارغ) بالنسبة للعالم. لقد آوى الوجود – من أجل- الآخر في الوجود- لأجل الذات في الـ Selbst. لكن الآن لا يتميز الـ selbse عن الـ Ich. (الأنا).

وبالتالي فهو لا يحيل إلى أية واقعة إنسانية موضوعية (=اجتماعية، سياسية). كل امرئ يود أن ينقل أفكاره الشخصية إلى واقعة سياسية، دون أن يصير مخبولاً او مجرما؛- كل امرئ يريد أن يقول: "إن الدولة هي أنا" مقترحًا مؤسسته. إن بإمكان Wissen des selbstbwustseins (معرفة الأوعاء بذواتها) أن يتحول إلى « Bewegung » (جدل) أي إلى سيرورة اجتماعية سياسية، تاريخية ؛ وبإمكان الـ Gewissheit (الاقتناع الذاتي) أن يصير Wahreit حقيقة، لأجل الكل:- كل هذا من غير صراع، من غير جهد، من غير تقويض للمعطى. وتلك هي الحرية المطلقة.

ص: 414-417: وصف جدل المرحلة التحررية بدءًا من الثورة، الأيديولوجيا التي ليست سوى وهم: إن الحرية المطلقة هي عدم محض (=موت).

في هذا الموقف ثمة عجز محايث : فلأنه ليس هناك صراع، فليس هناك مجازفة بالحياة.

(إن الفعل tun هو إذن unmittelbar مباشر، لا يتوسطه عدم الموت néant de la mort) وبموت النظام القديم دون صراع، اعتقد إنسان الحرية المطلقة بأن " فعل الناس كلهم " (الخالق للدولة ما بعد- الثورية)، يمكنه أيضًا أن يتحقق من غير صراع دموي، أي أن هذا الفعل بإمكانه أن يكون "مباشرًا".

(راجع الصفحة 415: إن كل الطبقات (Stande) قد اختفت، وأن الإنسان هو فرد خاص بالمعنى الشديد للكلمة، وأنه يعتقد بأنه قادر على تمثيل الإنسانية كما هي عمومًا؛ وهو وهم فادح).

إذن فأيديولوجيا الحرية المطلقة هاته هي بالأحرى "السماء وقد هبطت إلى الارض " التي يحلم بها العقل "المتنور" (راجع ص 413). في الواقع فإن هذا فراغ يعدم ذاته إن تحقق وانكشاف تعديم الحرية المطلقة، هو الرعب.

(Schreckein= توسط عبر الموت).

ص 416-« إلخ. Est ist nach »

يتعلق الأمر هنا بالحكومة الثورية لمرحلة الحرية المطلقة التي تبدو كيانًا ديكتاتوريًا، مادام كل شخص يستطيع أن يقول: "إن الدولة هي أنا" فلا أحد يعترض على هذه الحكومة. إن المرء يصل سدة الحكم دون صراع، وكل ما يقوله يعدو قانونًا (Gesetz)، وكل ما يقوم به هو فعل الدولة (Staatsaction).

لكنه ليس ديكتاتوريا، مادام لا أحد يقف ضده إنه يتأسس داخل الفراغ. وهو لا يترك أثرا في الواقع الموضوعي، فلا أحد يطيعه في الحقيقة.

إنه لا يقدر أن يصنع أي عمل واقعي قائم، ليس هناك فعل متوج بالنجاح؛ وليس هناك بالتالي حرية حقيقية واقعية.

ص416-417: ما يتوجب فعله حينئذ، وما سيقوم به نابوليون لاحقًا هو الدولة المابعد ثورية، أما الطبقات المورثة فقد ثم تقويضها.

ص417: «Keinpositives...» إن حكومة ثورية (معينة) تريد تحقيق الحرية المطلقة، تصير بالفعل دكتاتورية- إنها عندئد عرضه لتهيج التعديم «die furie des verchwindens» للرعب (Schrecken).

ص417 من الفقرة الأخيرة إلى ص 419: وصف جدل الرعب. تريد الحكومة أن تحقق الحرية، مبطلة الحرية المطلقة لكنها من خلال ذلك تهيئ لتحقيق الحرية الحقيقية إن الحرية "المطلقة" هي العدم: لا وجود لها؛ - ولهذا فإن "تحققها" أو انكشافها ليس سوى موت وعدم. كل فرد في دولة الحرية المطلقة، يريد أن يصير ديكتاتورًا، وأن يفرض على المجتمع إرادته الخاص بإمكان أي فرد أن يصبح ديكتاتورًا، لكنه حينئذ ليس سوى ديكتاتور- مزيف، لأن الإرادات الأخرى تظل شخصية، وإذن فهي غير خاضعة لإرادة الديكتاتور. إن فكرة الديكتاتور مجردة. ومن أجل أن تتحقق فلا بد من الإلغاء الفعلي للإرادات الخاصة:- بواسطة الموت (والرعب). وبما أنه ليس هناك إرادة كلية، فليس هناك

سوى كائنات خاصة، لا يمكن النيل منها إلا في وجودها البيولوجي، لا في أعمالها، وتصرفاتها، لأنها لا تقوم بأي شيء (فهي تعارض بعضها). وسيرورة كهذه لن تعرف النهاية إلا من خلال تطهير كل أعضاء المجتمع، وكذلك من خلال انتحار الديكتاتور المزيف بنفسه، إن الرعب ليس في واقع الحال سوى انتحار المجتمع نفسه. إن تحقق الحرية المطلقة يحدث من خلال صراع العصب Faction. وفي ذلك يتمكن العبد (أو البرجوازي العبد سابقًا) من أن يتحرر في النهاية، لأن في ذلك بالنسبة له صراع دموي من أجل الاعتراف، الذي يعد ضروريا من أجل أن يدمج في كينونته عنصر السيادة والحرية.

إن الحكومة الثورية هي العصبة المنتصرة، وأن سقوطها النهائي هو أيضًا ضروري كما هو الشأن بالنسبة لمختلف العصب (=الخاصة) لأن الحكومة ما بعد الثورية لا تستطيع أن تكون حكومة لحزب، يعد جزءًا من الكل فقط: وهذا الحزب يجب أن يلغي ذاته بنفسه، أو أنه سيتم إلغاؤه. لكن بما أنها حكومة ثورية، فيجب أن تكون حكومة حزب، وبالتالي فإنها ستتصرف باستعمال الرعب.

يستمد الإنسان- بواسطة الرعب- الوعي بكونه عدمًا في الواقع.

Der schrecken des todes ist die an schaung dieses ihres (der freiheit) négativen wesens (p419)

إن الإنسان يصير بحق- بعد هذه التجربة "عقلانيًا" كما أنه يريد أن يحقق مجتمعا (الدولة) حيث فيه تغدو الحرية ممكنة حقًا. وإلى غاية لحظة الرعب نفسها، مازال الإنسان (الذي يظل عبدًا) يفضل النفس عن الجسد، كما أنه ما يزال مسيحياً، لكنه يفهم من خلال الرعب، بأن إرادة تحقيق الحرية المجردة ("المطلقة")، هي إرادة موته، وأنه يفهم آنئذ بأنه يريد أن يعيش، بجسده وروحه، في هذا العالم الدنيوي، لأن هذا وحده ما يهمه حقًا، وهو الذي يقدر على إرضائه. إن الرعب يجعل الأوعاء الشخصية مهيأة لتقبل الدولة. حيث تستطيع أن تحقق فيها ذواتها بطريقة مجزأة ومحددة، والتي تغدو فيها مع ذلك، حرة حقًا.

مرة أخرى: بواسطة الرعب يتوقف الاستعباد، والروابط نفسها بين العبد والسيد، والمسيحية أيضًا. منذ الآن فصاعدًا سيبحث الإنسان عن الإشباع في هذه الأرض، وداخل الدولة (التي تنعدم فيها الحرية المطلقة- باستثناء الرئيس، نابوليون؛- ومع ذلك يمكننا أن نقول بأن هذه الحرية نفسها محددة بالواقعة؛ إلا أن رئيس الدولة ما بعد- الثورية راض تمامًا بفعله، لأن هذه الواقعة التي تحده هي بأجمعها عمله نفسه).

ص420-فقرة:« من Der Geist ware إلى غاية Konnte... ».

ليس هناك عودة للخلف رغم المظاهر فإن الدولة ما بعد الثورية تختلف جذريًا عن الدولة ما قبل الثورية.

ص 420: « Aber... » : ليست ثمة من عودة، لأن هذه الدولة تفترض الحرية المطلقة، التي لا تقوض إلا من أجل تحقيق عدمها.

إن الثورة ليست وظيفة لغرائز طبيعية ولا لهدف معطى (سيضحى حينئذ تابعًا للعالم المعطى، وليس ثوريًا).

وأن الثائر يتصرف بوعي، ليس لأجل بناء عالم (مثالي) ولكن من أجل تقويض العالم المعطى. وأنه هو الذي يعيد بناء عالم جديد، انطلاقًا من العدم هناك إذن أنا يبدع ذاته انطلاقًا من عالم يؤوب إلى عدم. ليس هناك إبداع حق دون تقويض قبلي للمعطي:

الفعل= سلبية سالبة Negativitat)

إن الحرية المطلقة هي إذن الثقافة الرفيعة والأخيرة التي تكشف للإنسان عدمه (دونما تعويض وضعي) أما الدولة التي تليها فستكون هي ذروة السلبية أي انقلابها الجدلي إلى وضعية مطلقة.

ج-الروح المتيقن من ذاته الأخلاقية

Derseiner selbst gewisse geist، die moralitat (pp423-472).

يتناول القسم ج من الفصل السادس الدولة الما بعد- ثورية، يعني الإمبراطورية النابوليونية (1806).

نحن في نهاية التاريخ يصل الجدل هنا إلى حلول هيجل نفسه، أو بالأحرى حلول الفينومونولوجيا (الفصل الثامن والأخير يتناول هذه الفينومونولوجيا؛ التي سيتم استخلاصها من وجهة نظر عليا، وسيتم إبراز كيفية وسبب كونها في شموليتها تؤسس لقاعدة المعرفة المطلقة، والتي سيتم تحقيقها وطشفها في الجزء الثاني لنسق العلم، -في الانسكلوبيديا).

Der seiner selbst gwisse geist، الروح المتيقنة من ذاتها- وهي في نهاية التحليل هيجل نفسه، أي نسقه الفلسفي (الفينومونولوجيا+ الانسكلوبيديا)، الذي ليس هو البحث عن الحكمة، ولكنه الحكمة ذاتها (المعرفة المطلقة).

وهنا فإن (اليقين الذاتي) Gewissheit يتطابق مع الـ Wagrheit (الحقيقة الموضوعية= الواقعة المنكشفة باللغة).

والحال أن حقيقة ما لن تكون حقيقية، أي "صحيحة" على نحو كلي وضروري (= "أبدي") إلا إذا كانت الواقعة التي يكشفها مكتملة (كل ما كان ممكنًا سلفًا قد تحقق فعليًا)، أي أن تكون كاملة « parfaite » دون أن يكون هناك إمكانية للتمديد أو التغيير.

وهذه الواقعة "الكلية" و "النهائية" هي الإمبراطورية النابوليونية، وهي بالنسبة لهيجل (1806) دولة كونية متجانسة: فهي توحد الإنسانية جمعاء، (على الأقل تلك التي تضعها في الاعتبار التاريخي)، كما تبطل (aufhebt) في وجودها كل "الاختلافات الخصوصية" (Beson derheit) كالمقومات والطبقات الاجتماعية، والعلائلات. كما يتم إبطال المسيحية بدورها، فليس هناك قط ثنائية ما بين الكنيسة والدولة). إذن فإن الحروب والثورات تصبح منذئد مستحيلة.

يعني هذا أن هذه الدولة لن تتعدل قط، وستظل دومًا مطابقة لذاتها. والحال أن الإنسان تكونه الدولة التي يعيش فيها ويتصرف داخلها.

إذن لن يغير الإنسان شيئًا قط. كما أن الطبيعة (المجردة عن السلبية) قد اكتملت بوجه من الوجوه على الدوام. وبالتالي، فإن العلم، الذي يصف بطريقة صحيحة وتامة، العالم النابوليوني سيظل دومًا صحيحًا تمامًا. سيغدو معرفة مطلقة، حدًا نهائيًا للبحث الفلسفي كله. وهذه المعرفة إنما هي الروح المتيقن من ذاته.

هذه الدولة في نهاية التحليل لن تتغير أبدًا، لأن كل مواطنيها أضحوا "مشبعين" (Befreidigt).

لقد أصبحت "راضيًا- مشبعًا" بالتمام والكمال، حين أضحت شخصيتي الذاتية "معترفًا بها" (في حقيقتها وقيمتها وكرامتها) من طرف الجميع، بشرط أن أعترف أنا أيضًا بحقيقة قيمة هؤلاء الذين يفترض أنهم قاموا بواجب "الاعتراف بي".

أن يكون المرء "راضيًا" معناه أن يكون "فريدًا" في العالم وأن يكون مقبولاً على نحو كوني. والحال أن هذا هو ما يتحقق لمواطن الدولة الكونية المتجانسة. من جهة فقد تم الاعتراف بوجودي من طرف كل الناس الذين هم أندادي، وذلك بفضل كونية هذه الدولة ومن جهة أخرى فبفضل تجانسيتها فأنا حقا هو الذي تم الاعتراف به، وليست عائلتي، أو فئتي الاجتماعية، أو قوميتي ("أنا" بما هي "ممثلة" لعائلة ثرية أو مشهورة، أو لطبقة مالكة أو حاكمة، أو لقومية عظمى أو متحضرة، إلخ).

إن الخاص (الأنا) ينتسب مباشرة للكوني (الدولة) من دون أن تكون ثمة حجب تكونت بفعل "الفروقات الخصوصية" (Besonderheiten، عائلات، طبقات، قوميات). من الحري القول بأن الفردية تتحقق (لأول مرة) في العالم الما بعد -ثوري. والحال فأن يكون المرء فردًا، معناه أن يكون إنسانًا بالمعنى الدقيق

للكلمة، - أي أن يكون "راضيًا"، وقانعًا لا يريد، ولا يقدر، ولا يتعالى قط: يصير مغايرًا لمكانه. إن فهم الذات- عينها هو إذن فهم للإنسان المتكامل، النهائي "الكامل". ذلك هو ما قام به هيجل في نسقه. من المؤكد أن رئيس الدولة الكونية المتجانسة (نابوليون) وحده، هو "الراضي" في الواقع (= المعترف به من طرف الجميع في حقيقته وقيمته الشخصية).

هو وحده الحر حقًا (أكثر من كل الرؤساء السالفين، الذين كانت حريتهم محددة دائما بالفروقات الخاصة للعائلات والطبقات والقوميات). لكن جميع المواطنين هنا هم "راضون" بالقوة، لأن كل امرئ يستطيع أن يصبح رئيسًا، حيث إن الفعل الشخصي "الخاص" هو في ذات الوقت فعل كوني (دولتي)، أي إنه فعل الجميع (Tun Aller undjeder) لأنه ليس ثمة وراثة (عنصر "لا إنساني"، "طبيعي"، "وثني"). كل شخص يقدر إذن على أن يحين رغبته في الاعتراف: بشرط قبوله لخطر الموت (عنصر السيادة) الذي تقتضيه في هذه الدولة المنافسة (= الصراع السياسي؛ فهذا الخطر يضمن فضلاً عن ذلك أكثر المرشحين "جدية")، وكذلك بشرط الشروع القبلي في الإسهام في النشاط البناء للمجتمع، وفي العمل الجماعي الذي يوطد أركان الدولة في الواقع (عنصر العبودية والخدمة الذي يضمن، فضلاً عن ذلك، "كفاية" المرشحين). إن إشباع المواطن هو إذن نتيجة تركيب داخل ذاته يجمع بين السيد- المحارب، والعبد- الكادح. ما هو جديد في هذه الدولة هو أن الجميع هم محاربون (مجندون) وأن الجميع أيضًا يساهمون في العمل الاجتماعي. أما بالنسبة للحكيم (هيجل) فهو مقتنع بفهم الدولة ورئيسها، والمواطن المحارب الكادح، وفهم ذاته- عينها أخيرًا (بدءًا من الفينومونولوجيا، وإلى النهاية التي يجد فيها نفسه كنتيجة، وكحد نهائي ومتكامل لسيرورة الإنسانية التاريخية). هذا الحكيم الذي يكشف (من خلال "المعرفة") الواقعية (المتجسدة في نابوليون). هو تجسيد للروح المطلق: إذن فهو حسب رغبتنا، هذا الله المتجسد الذي راود حلم المسيحيين. (المسيح الحقيقي- الواقعي= نابوليون_ يسوع+ هيجل- اللوغوس؛ إذن ليس للتجسد موضع في الوسط، وإنما في نهاية الأزمنة).

إن الـ Moralitat= "الأخلاق التأملية" على النقيض من الـ Sittlichkeit = " أخلاق العادات" (الفصل السادس أ).

فالسيد الوثني (فصل6.أ) يتحمل القانون الأخلاقي، وتقاليد دولته، كما هو شأن الإنسان (البطال) الذي يتحمل قوانين الطبيعة. فالعادات الأخلاقية (أي أسلوب الحياة) ثم تبنيها باعتبارها "مسلمات" (وصايا إلهية، أو هي بالأحرى "وصايا الأسلاف").

إنها أخلاقية جماعية وغير واعية (ببواعثها، وأسباب وجودها). أما الأخلاق التأملية، فهي على النقيض، قد ابتدعها" الإنسان الذي يعلم بأنه هو من ينشرها. إنها إذن أخلاق "فردية" منسوبة للذات" (لكنها صالحة كونيًا) وهذه الأخلاق (الفلسفية) تنمو في حضن الدولة النابوليونية، وفي الواقع فهي في ألمانيا: كانط، الرومانسيون (نوفاليس) إلخ... ثم تبلغ فتصل إلى أخلاق هيجل (الضمنية) (التي تعد نهائية). إن ما تم وصفه في القسم ج. من الفصل السادس هو جدل هذه الأخلاق (بدءًا من كانط إلى غاية هيجل).

إذن ليست المسألة ضمنيًا- في هذا القسم نفسه- هي مسألة الدولة النابوليونية لنابوليون والمواطن ما بعد- الثوري، إنها مسألة تتعلق بالعالم ما بعد- الثوري وبالأيديولوجيات التي تنمو فيه (والتي تمكنت من إدراك الفكرة الهيجلية). لكن هيجل سبق أن تحدث بإيجاز عن هذا العالم (الدولة) في نهاية القسم السابق وقد تحدث عنها عرضًا أثناء تحليل هذا القسم ج، مجيبًا عن الانتقادات الألمانية لنابوليون كما تحدث عنها في مدخل موجز يستهل به القسم ج.

مدخل (ص 423-424)

يتحدث هيجل هنا عن مواطن الدولة الكونية والمتجانسة (النابوليونية)، أي عن الإنسان "المشبع بشكل تام ونهائي، ويتعلق الأمر، في الحقيقة، بنابوليون (الذي هو الوحيد القادر على أن يكون "مشبعًا" بالفعل)، وبهيجل نفسه (المشبع تمامًا هو أيضًا بفعل كونه فاهما لنابوليون) فنابوليون يمارس الفعل، لكنه يتعذر عن الفهم؛ وهيجل هو من يفهمه ("انكشاف" = نابوليون + هيجل).

ص 423: العالم الوثني اليوناني، العالم الروماني، من العالم المسيحي إلى نابوليون، عالم الإنسان ما بعد الثوري.

إن الإنسان يفكر فيما يكونه العالم، والعالم هو ما يفكر فيه الإنسان؛ والإنسان ذاته هو في الواقع يطابق الفكرة التي يكونها عن ذاته؛ وإن الدولة هي معرفة wissen؛ لقد صار الإنسان إلها؛ ولقد عمل نابوليون على أن يعترف الجميع بغروره والدولة هي كشف وتحقق لهذا التفاخر؛ فمع نابوليون لم يعد الغرور وهمًا باطلاً، فهو ليس قط خطيئة.

بالإضافة إلى ذلك، فإن الإنسان (نابوليون) يطابق الدولة التي أنشأها؛ إنه مواطن :- فهو يكرس ذاته لعمله، وهو يعرف ما يقوم به، ولا يقوم إلا بما يعرفه، هناك إذن تطابق مطلق ما بين المعرفة والإرادة. فنابوليون يسمو فوق الوجود Sein، لكنه لا يهرب منه، فهو "حاضر حقًا" داخل العالم (داخل الدولة) (ص 424 نهاية الفقرة الأولى)

ص424 فقرة: نابوليون هو الإنسان الحر تمامًا، والمشبع كليًا، فهو يدري بأنه حر، وهو يبرهن عن ذلك لنفسه وللآخرين. لكن للاستدراك (راجع ص 423، ولاحظ كلمة « Scheint »). فنابوليون لا يدري بأن الإشباع يأتي في نهاية المطاف عن المعرفة وليس عن الفعل (رغم أن المعرفة تفترض الفعل).

إذن فإن هيجل هو المشبع على الإطلاق. إن للحقيقة Wahrheit مظهرين: واقعي ومثالي. وأن الإشباع Befriedidung ليس متضمنًا داخل الوجود الذي ينكشف، ولكن داخل اكتشاف الوجود إن الـ Wahrheit هو نابوليون الذي اكتشفه هيجل، وهو هيجل مكتشف نابوليون. سيتأتى الآن نص بالقسم ج، الذي يتحدث فيه هيجل عن الفلسفة الألمانية، من كانط إلى هيجل نفسه. وكما هو الشأن دائما فإن هذا النص ينقسم إلى ثلاث فقرات (أ-[-ج) التي تحيل إلى ثلاث مراحل تجتازها سيرورة الجدل الواقعي والتي تم وصفها.

أ- كانط وفشته، باعتبارهما صاحبي أيديولوجية "الحرية المطلقة".

ب- الإبطال- الذاتي لفلسفة كانط وفشته، التي تصل إلى حد الفوضى الفلسفية (لنتذكر الفوضى التي تسبق الرعب).

ج-das wissen اليقين الأخلاقي = جاكوبي.

Die schone seele، النفس المتجملة= نوفاليس وشلنج. Das Bose undseine Verzeihung، الشر وغفرانه= هيجل الذي يبرر بأخلاقه (الضمنية) الجريمة الثورية وكذلك اكتمال الثورة (وكلك التاريخ) من طرف نابوليون (Bose verzeihung).

أ-Die moralische weltranschaung —ص 424-434= الرؤية الأخلاقية للعالم

يتعلق الأمر بكانط، فلن يتم الحديث سوى عن أنثربولوجيته التي تتضمنها أخلاقه، وعن 'أخلاقيته". كانط هو أيديولوجي الثورة (نقد الـNutzlichkeit).

لكن كانط يعتبر الطبيعة مستقلة عن الفعل الإنساني؛ وفي ذلك أثر من مخلفات الكوسمولوجيا الوثنية، والمسيحية أيضًا. وهذه الثنائية (الإنسانية- الطبيعية (هي من بقايا العبودية إزاء الطبيعة (فكانط وهو يعيش في العالم ما قبل الثوري يظل عبدا) كانط يقيم الاعتبار لتفاعل الإنسان والطبيعة/ وهو لا يفهم العمل الذي يغير العالم، وهو لم يفهم قط ضرورة وجود نابوليون، ولم يفهم بأن الإنسان يلزمه أن يحقق دولة ما من أجل أن يستكمل ذاته وأن يبلغ الإشباع.

إن الإشباع بالنسبة لكانط مسلمة Postulat، أي إيمان. إنه لا يتوصل سوى للامل في الإشباع. (كانط= فيلسوف الأمل، والأمل مقولة مسيحية على الخصوص).

إن كانط يسلم بالضمانات: خلود النفس، وجود الله.

والإنسان الكانطي يبحث في النهاية عن السعادة (Gluck) (الممنوحة في الماوراء Jenseits)، وليس عن الإشباع. وهكذا يصل إلى الحل المسيحي نفسه.

إنه ينطلق إذن من استقلالية الإنسان (المماثل للحرية المطلقة) ليصل إلى عبودية الإنسان.

وهذا تناقض داخلي، إذن:

ب-Die verstellung (ص434-444)= التستر

الابطال الذاتي للكانطية. لا يمكن أخذ الإنسان الكانطي على محمل الجد (وهذا اكتمال الواقع وكمال الواجب، .وبالتالي الواجب ذاته)؛ فهو أيديولوجي الحرية المطلقة (التي تصل إلى العدم الأيديولوجي والوجودي).

سيأتي من بعده الفيلسوف هيجل لكن النزعة الرومانسية تحول بينهما.

ج- اليقين الأخلاقي، النفس المتجملة، الشر وغفرانه:

Das gewissen، die schone seele، das Bose undseine verzeihung (pp.444-472)

إن "الغفران" الهيجلي (Verzeihung) مسبوق باليقين الأخلاقي Gwissen لجاكوبي، وبالـ« Schone seele » "النفس المتجملة" لنوفاليس والرومانسيين، وهي سيرورة تحول الأنثربولوجية إلهية (كانط) إلى أنثربولوجيا تؤنسن الألوهية (هيجل). فالرومانسي هو الكانطي الذي لا يستطيع أن يتحدث عن الله من دون نفاق ومراء (Heuchelei). ينبغي له أن يكون ملحدًا، لكنه عاجز تمامًا. والحال أن الإنسان الكامل (بالنسبة للرومانسيين) هو إنسان يعيش في انسجام مع ذاته وهنا يكمن تناقض محايث، تناقض نظري ووجودي.

إن "العيش في انسجام مع الذات- عينها" هو وعي أخلاقي das Gwissen. وأن الإنسان من هو القيمة الأخلاقية الوحيدة: فهو "مبرر" بمجرد ما يتصرف "وفق وعيه" كيفما كان. لكن هذا غير كاف: فهذه الانثربولوجيا غير قابلة للحياة وهي ليست أنثربولوجيا هيجل، ينقصها Vermittlung، "التوسط" بالفعل (الصراع والعمل)، تكمن حقيقة الرومانسي في العجز عن الفعل

Unmittelbarkeit وهنا يكمن خطأه. إنه يعلي الوجود بسمو نفسه، - لكن لكي يصبح هذا الإنكار قابلاً للحياة، فينبغي أن يتحقق في الوجود (في الطبيعة والدولة) بواسطة الفعل الذي يحول المعطى (إن العمل يحول الخطأ إلى حقيقة؛ كما يحول الصراع الجريمة إلى فضيلة. راجع المدخل (ص 33-34)... إن الجريمة والحمق اللذين ينكران الوجود، ليس لهما من قيمة، ولا يترسخان بوصفهما Aufgehobene إبطالاً)، إلا إذا بررا أنفسيهما، أي إذا عملا على تحقيق دولة ينالان فيها الاعتراف بوصفهما فضيلة وحقيقة، ولن يعودا معتبرين قط بوصفهما جريمة وحمقًا).

اليقين الأخلاقي (ص445-456) Das Gewissen

لم يستمد الإنسان الكانطي بعد وعيه الواقع ما بعد -الثوري، إن إنسان Gewissen اليقين الأخلاقي (جاكوبي) هو المبادر إلى ذلك لكن هذا الوعي لا يتوسطه الفعل unmittelbar، فهو مجرد تخيل، فمازال لم يصر بعد Tunaller undjeder، ثمة قبول بالثورة، لكن لم يتم الإسهام فيها بشيء من الفعالية.

إنه موقف المثقف ما بعد الثوري: الرومانسي. فالرومانسي يقدر الحرية المكتسبة بالثورة الناتجة عن العمل والصراع لكنه يرضى فقط بالنتيجة، دون أن يتقبل الوسائط (الصراع الدموي، وانخراط الجميع في العمل) إنه يجهل ما سبق تاريخ هذه الحرية، وهو لا يقدر الجهد الذي بذل من أجل بلوغها: إنه يريد أن "يتمتع بالحرية" التي حققها الآخرون، شأنه شأن إنسان اللذة (الفصل الخامس) الذي يتمتع بمنتوجات هي وليدة عمل الغير.

لقد فهم المثقف ما بعد الثوري، بخلاف المثقف ما قبل الثوري، المصارع (الفصل الخامس)، بأن القيمة العليا هي ذاته، لكن استقلاليته لا تنكشف من خلال الفعل، بل من خلال الاقتناع الذاتي المباشر=eigeneuberzeugung (الذي لا يخضع لشيء آخر سوى لذاته).

إذن فإن الرومانسي يعيش في انسجام مع قناعاته الخاصة- كيفما كانت؛ وهذا هو كل ما يريده (راجع ص: 499).

يريد الإنسان الرومانسي أن يكون "معترفًا به" وهو محق في ذلك- ولكنه أخطأ عندما أراد أن يكون بطريقة ما "مباشرًا" أي دون جهد، ومن غير فعل نضال وكدح. إنه لا يريد أن يناضل. وحينما يرى بأن الآخرين لا يعترفون بقناعاته كالحق، الخير والجمال- فإنه يرضى بأن ما يعترف به الآخرون هي قناعاته المقبولة دائمًا (إلى جانب أخرى)، وهي أحيانًا قناعات صادقة (خيرة وجميلة).

والحال أن هذه القناعات ليست في النهاية سالبة للمعطى، وليست مستقلة عن هذا المعطى/ بل إنها على العكس تظل في خدمته (أو إنها غرائز الفرد، أو هي تقاليد عائلية، اجتماعية، قومية... إلخ Triebe und Neigungun ص 452).

إن المثقف الرومانسي لا يحقق إذن مثاله: فإذا كانت قناعاته ثورية، فإنه لا يتصرف، إذن... إذا كانت غير ثورية "متطابقة" فإنه يخضع للمعطى، إذن... فإنه في كل الحالات لا يقوم بأي شيء من أجلها، ولا في سبيل خدمتها.

إن المثقف يختار Subterfuge النفاق وينكر فشله. إنه يرضى بالتسامح إزاء قناعاته- وبكل الآخرين (ما عدا اللامتسامحين). إنها أيديولوجيا عجز الوعي الاخلاقي، إنها الليبرالية السياسية والاقتصادية. فالرومانسيون يكثرون من الثرثرة حول الخير العالم. بينما رجال الأعمال يتصرفون لصالح منافعهم الخاصة. وهذا المجتمع هو أساسا ما قبل ثوري يتصف بما يلي: أولاً بنزعة شخصية متطرفة، ثانيًا: بتقويض المسيحية. يهيمن في المجتمع –المزيف الذي كان كنسيًا المبدأ التالي: " كل شخص لذاته، والله للجميع" أما الآن فقد تم إلغاء الله، لكن المبدأ المهيمن هو، "كل شخص لذاته في الحياة الواقعية، والرومانسي يثرثر للجميع".

إن الأيديولوجية التي تكشف هذا المجتمع هي: عموم (الحقيقة، الدولة، إلخ) لعبة الاختيارات الحرة للقناعات وللقوى الاقتصادية. وهذه اللعبة تظل

مجرد لعب، لا يأخذها أحد على محمل الجد: فليس بالإمكان الوصول إلى الحقيقة أو إلى المعرفة الكلية أو إلى الدولة الكونية... إلخ.

إن المثال هو الاكتفاء المطلق (ص 455. لكنه ليس متحققا؛ ويعتقد أنه بالامكان التوصل إليه بطريقة "مباشرة").

النفس المتجملة (462-456 : pp) **Die schone seele**

ما يزال الإنسان الرومانسي ما بعد الثوري غير مشبع : لم يتم الاعتراف بوحدته (عبقريته) كونيًا.

فهو إما أنه يفرض قناعاته؛ ويتصرف؛ فيكف عن أن يكون مثقفًا ثوريًا، فيصير مواطنا (نابوليون). أو أنه لا يريد أن يتصرف، له نفس القناعات الضرورية التي تلزمه بعدم التصرف فيكتفي بالتعبير عن ذاته دون أن يتطاول على قناعات الآخرين فما هي وسيلته؟ إنها اللغة. ففي هذا المجتمع الذي يعيش فيه الرومانسي، يمكن للمرء أن يقول ما يشاء؛ كل شيء مباح، كل شيء يكاد أن يكون مهمًا" (بما في ذلك الجريمة، والحمق، إلخ...)

إذن يعتقد هذا الإنسان بأنه قادر على أن يكون "مشبعًا" بالكلمات سيتقبلها (يعترف بها) المجتمع بالتأكيد، ومن خلال ذلك يعتقد بأنه سيكون هو نفسه مقبولا على العموم، وأنه سيكون مشبعًا. يجب عليه إذن أن يرتمي في أحضان الأدب وعلى الخلاف من المثقف المصارع (الفصل الخامس/ ج، أ) : فإنه لا يتهرب من ذاته، بل هو على العكس من ذلك، يصف ذاته، ويكشف عنها بكل أريحية للجميع، إنه يتهرب عن العالم، وليس عن ذاته-، فهي الذات Selbst الوحيدة التي يعرفها، وهي الوحيدة التي تهمه، إنه الهروب الأخير للإنسان أمام العالم: الالتجاء إلى الذات ("البرج العاجي").

تغدو أقصى درجات التعبير الرومانسي هي الرواية والكتاب (مقارنة مع "الفينومونولوجيا" التي تشرح كيف تغدو هذه الفينومونولوجيا ذاتها ممكنة، لكن لهذه الأخيرة مضمونًا واقعيًا يتمثل في الإنسان بوصفه عاملاً في التاريخ).

وهذا الإنسان هو أولاً فكر يفكر في ذاته عينها (=الله الوثني، الأسطوطاليسي)؛ فهو إذن ألوهة مؤنسنة؛ لكنه يرضى قليلاً بأن يتطابق بألوهة وثنية (هيجل يريد أن يكون مسيحا Christ).

وهو ثانيًا يخلق عالما من عدم بهدف أن يصبح "معترفًا به" فقط؛ في حين فإن "عالم" الرومانسي ليس سوى رواية).

إن الخيال الرومانسي، المبدع لعوالم خيالية، عجائبية يقود إلى نوفاليس Novalis (كما يقول الفعل السياسي المبدع لعالم واقعي إلى نابوليون) لكن نوفاليس نفسه لا يأخذ "أولوهته" على محمل الجد (وعلى العكس من ذلك فنابوليون يغدو بالفعل Der erscheinende Gott ص 472.

فلا يتم الاعتراف بالشاعر سوى من طرف عدد قليل من الناس، جماعة محدودة جدا (أما نابوليون فعلى العكس يعترف به الجميع بالفعل). إن الشاعر ينطوي على ذاته، يستنفد نفسه، ويفنى في عدمه الخاص.

وتلك هي الأكذوبة القصوى التي تفني ذاتها absolute unwahrheit (ص 416)

فهذا الرومانسي المترفع والمغمى عليه هو Schone seele= الوعي الشقي (المسيحي) الذي فقد إلهه.

يريد الشاعر الرومانسي أن يكون الله (وهو محق في إرادته)، لكنه شديد الحساسية: إنه يعرض ذاته للحمق والانتحار (ص 462)، إنه "موت رائع"، لكنه على أية حال: فشل ذريع وحتمي.

Das Bose undseine Verzeihung (pp 462-472)

"الشر وغفرانه"

الثورة ورائدها: نابوليون = Das Bose (الشر)

تبرير الثورة ونابوليون من طرف هيجل في الفينومونولوجيا= Verzeihung (الغفران)

الموضوع: نابوليون والفلسفة الألمانية:

أ- كانط وفشتة (ص 463-465)

ب- الشاعر الرومانسي (ص 465- الفقرة 2-469)

ج- هيجل (ص 469، الفقرة 2-472)

إزاء نابوليون

من جهة نظر مسيحية يعتبر نابوليون مقترفًا للغرور – العجب، إذن فهو تجسيد للخطيئة (نقيض المسيح) إنه أول إنسان تجرأ بالفعل على منح قيمة مطلقة (كلية) للخصوصية الإنسانية. وهو بالنسبة لكانط وفشته Das Bose: كائن لا أخلاقي بامتياز، وبالنسبة للرومانسي الليبرالي والمتسامح فهو خائن (فقد خان الثورة). وبالنسبة للشاعر "الألوهي". فهو ليس سوى خبيث.

ليس ثمة كونية صالحة، حسب نابوليون- سوى من أجل الآخرين، أما نابوليون نفسه فهو يصنف "فيما وراء الخير والشر". غير أن الأخلاق الكانطية ليس لها الحق في الحكم عليه هكذا باسم Urteil (حكم) الرومانسي، لا يمكن قط اتهام نابوليون بالأنانية والإجرام لأن فعله يعد أنانيًا وإجراميًا، ما لم يفز؛- والحال أن نابوليون قد فاز سعيه.

إضافة إلى ذلك، فإن أعداء نابوليون لم يتصدوا له ولم يهلكوه قط، إن أحكامهم هي مجرد إدعاءات وثرثرة.

إنهم عاجزون تمامًا، أي أنهم مجرد Sein (وجود محض) أي مجرد عدم :- إذا كانت ألمانيا (الفلسفة الألمانية) تمتنع عن الاعتراف بنابوليون، فإنها ستنقرض كشعب Volk؛ إن الأوطان (Besonderheit) التي تريد التصدي للإمبراطورية الكونية Allgemeinheit سيتم القضاء عليها.

غير أن هيجل يعترف بنابوليون ويكشفه لألمانيا. إنه يعتقد بكونه قادرًا على إنقاذها (بواسطة فينومونولوجيته)، وأن يحتفظ لها بهيئة سامية Aufgehoben داخل حضن الدولة النابوليونية.

أخيرًا ينتهي المطاف ببلوغ ثنائية: "الفاعل – المكتشف" نابوليون –هيجل، الفعل (الكوني والمعرفة (المطلقة).

هناك من جهة الـ Bewusstesein الوعي، ومن جهة أخرى هناك sebstbewusstsein الوعي بالذات.

لقد ولى نابوليون وجهه جهة العالم الخارجي (الاجتماعي والطبيعي): فقد فهم هذا العالم مادام الفوز رافق مسعاه. لكنه لم يفهم نفسه عينها (فهو يجهل أنه إله). أما هيجل فقد انتبه إلى نابوليون: غير أن نابوليون إنسان، لإنه إنسان "كامل" باكتمال كلي للتاريخ، وقد فهم هيجل نابوليون وفهمه له هو فهم للإنسان، هو فهم لذاته عينها.

وهيجل بفهمه لنابوليون يكمل إذن وعيه بالذات، وبهذه الطريقة غدا حكيما، فيلسوفًا "مكتملاً". إذا كان نابوليون إلهًا "منكشفًا" Der erscheinde) (Gott فإن هيجل هو من كشفه.

الروح المطلقة= (اكتمال الوعي والوعي بالذات، أي إنه العالم الواقعي (الطبيعي) الذي يقتضي وجود الدولة الكونية المتجانسة التي حققها نابوليون، وكشفها هيجل.

مع ذلك فإن هيجل ونابوليون رجلان مختلفان؛ فما زال إذن الوعي والوعي بالذات منفصلين. والحال أن هيجل لا يحب الثنائية. فهل يتعلق الأمر بإبطال نهائي للثنائية؟ وهذا من الممكن حصوله (وما يزال) إذا ما اعترف نابوليون بهيجل، كما اعترف هيجل بنابوليون.

فهل كان هيجل ينتظر 1806 ليتم استدعاؤه إلى باريس من طرف نابوليون،، حتى يصير فيلسوف (حكيم) الدولة الكونية والمتجانسة، قبل تفسير (تسويغ)- وربما توجيه- نشاط نابوليون؟

لقد أثار الأمر دائمًا منذ أفلاطون- اهتمام كبار الفلاسفة، غير أن نص الفينومونولوجيا الذي ينتسب لهيجل هو نص غامض (عن قصد؟) وكيفما كان الحال، فإن التاريخ قد انتهى.

ملخص دروس 1936-1937

(موجز التقرير السنوي 1937-1938 للمدرسة التطبيقية للدراسات العليا، قسم العلوم الدينية).

لقد تناولنا بالدراسة القسمين ب و ج للفصل السادس من الفينومونولوجيا، المخصصين لتحليل التطور الجدلي للعالم المسيحي، بدءا من أصوله إلى هيجل.

يرى هيجل بأن أصل وأساس المسيحية يكمن في الفردانية المكتشفة من قبل العبد، والتي كان يجهلها عالم الأسياد الوثني، والفردانية هي تركيب للخاص والكوني: إنها القيمة المطلقة أو الكلية، التي تتحقق من قبل كائن خاص، وأن الكائن الخاص يحصل بما هو كذلك على قيمة مطلقة، بمعنى أنه يصير معترفًا به كونيا. وحده هذا التركيب، وهو يتحقق بما هو وجود إنساني، يمكنه أن يمنح للإنسان الإشباع (Befriedigung) النهائي، وأن يجعل أي هروب (Flucht) داخل الماوراء (Jenseits) مستحيلاً وعديم الجدوى؛ فهو هروب يقع في الايمان، أي من خلال الخيال الفني، كما يمكنه أن يمنح كل تجاوز حقيقي للعالم المعطى والذي يتولد بواسطة الجهد السالب للصراع والعمل، الجهد السالب للصراع والعمل، الجهد المبدع لعالم واقعي جديد. ذلك هو الإنسان الذي يحقق الفردانية التامة إذن والذي يكمل التطور التاريخي.

إن المسيحية تفترض قبليًا، وتستلزم وتكشف هذه الفكرة، أو هذا المثال المتعلق بالفردانية لكن العبد المسيحي (الذي يكتشف هذا المثال لأنه لا يجوز على القيمة الكونية أو الاجتماعية، ولا يستطيع أن يمنح أية قيمة سوى لشخصية المنعزل أو الخاص) كان ما يزال في البداية يقاسي، لكونه يظل عبدًا من هيمنة الكوسمولوجية (أو الطبيعانية) ومن الكونية الوثنية للسيد (الذي يتصف بقيمة كونية باعتباره مواطنا يعيش في عالم معطى).

وهكذا فإن العبد، وهو ينوه بقيمة الكوني l'universeil، يتمثل (Vor-setellet) الفردانية كنتيجة، ليس ككونية للخاص (تأليه الإنسان)، وإنما كتخصيص وتشخيص للكوني (تجسيد الله).

وإذا كانت القيمة الشخصية ليست محددة بالنسبة له بواسطة المكانة (Topos) التي يحتلها منذ ولادته في الكوسموس الطبيعي المعطى، فإنه يرى هذه القيمة ليس في خلق عالم إنساني، لا يصير موجودًا إلا من خلال ومن أجل ذاته، ولكنه يراها داخل استلهام مكانة داخل الكوسموس الإلهي المعطى هو أيضًا، مادام مستقلاً هو أيضًا عن الإرادة الإنسانية. بعبارة أخرى فإن المسيحية هي أولا وقبل كل شيء- ديانة. إن الأنثربولوجيا الفردانية تضع دخولها للعالم تحت صيغة تويولوجيا شخصانية: فالإنسان يشرع إلى أن يقول عن الله ربه- سيده، ما يرغب في أن يكونه هو بنفسه، لا شعوريًا، وما سيقوله عن ذاته بإرادة وعزم في النهاية.

وبقدر ما يفهم الإنسان نفسه عبر الديانة المسيحية، فإنه سينسب إلى رغبته المتكبرة قيمة مطلقة أو كونية تعترف بخصوصيته المستقلة والإنسانية المحضة، ليست مثالاً يجب تحقيقه، (بقصد الإشباع- الذاتي في الدنيا)، ولكنها شر يجب دحره (بقصد النجاة في الآخرة، المصحوبة بغفران الرب).

إن الديانة المسيحية، باكتشافها أن الكبرياء هو بمثابة الأساس والباعث للوجود الإنساني، ترى الخطيئة الأصلية للكائن الإنساني والتي ستعمل جاهدة على إبطالها؛ كما أنها تؤول هذا الكبرياء باعتباره غرورًا باطلاً. وما دام أن العالم

تهيمن عليه الديانة المسيحية، فإن الإنسان سيعجز عن الوصول إذن إلى إشباع كبريائه بتحقيقه لمثال الفردانية داخل العالم، والتي هي بالرغم من ذلك مصدر ومضمون جوهري للمسيحية ومن أجل تحقيق المسيحية من خلال تحقيق المثال الأنثربولوجي للفردانية في العالم التجريبي، فيلزم إذن إبطال الديانة والثيولوجيا المسيحية، أي تطهير الأنثربوبوجيا الجديدة من بقايا كوسمولوجية وأكسيولوجية السيد الوثنية، وبالتالي تحرير العبد من رواسب العبودية. ومادام العبد كان خاضعًا للسيد الوثني الذي يسيطر على العالم، فإنه لم يساهم في القيمة الكونية للمواطن ولم يتمكن من أن يكون معترفا بقيمته الشخصية أو الخاصة كونيا.

لقد تحرر العبد من خضوعه للسيد الإنساني بإيمانه بالله- السيد المطلق- الذي يتساوى إزاءه جميع البشر (في العبودية المطلقة).

غير أنه مازال لم يتجرأ على أن يمنح لشخصيته الإنسانية القيمة التي ينكرها له السيد، وهو يعيش في ظل هذا الإيمان وبما أن العبد لا سيد واقعيًا له، فإنه يظل إذن عبدًا في ذاته ولأجل ذاته؛ إنه عبد لذاته عينها، يعتقد بأنه عبد لله الذي يعد هو نفسه خالقًا له (لله). وبقدر ما هو عبد لذاته على الخصوص، فهو لا يستطيع أن يتحرر وأن يحقق مثاله (المسيحي) إلا إذا حرر نفسه- عينها، بتجاوزها وبرفضه لأن يكون وفق ما هو عليه.

والحال أنه يظل على ما هو عليه خاضعًا لسيد مطلق باعتناقه للإيمان المسيحي، إذن يجب أن يتحرر من هذا الإيمان ومن هذه الديانة المسيحية، ومن العالم الذي تسيطر عليه، أي من ديانة العبودية التي جعلت منه عبدًا، والتي تحتفظ في عبوديتها بوثنية السيد البائد، بخلقها لعالم يستعبده ويسخره.

إن العبد المسيحي وهو يتحرر من عبوديته على التوالي، يقصي شيئًا فشيئًا التويولوجية الوثنية لديانته، ويصير تدريجيًا واعيًا بمثاله الأنثربولوجي للفردانية المستقلة إنه يحقق هذا المثال، بارتكابه -عن وعي وقصد- لخطيئة الكبرياء المسيحية، ومن خلال هذا نفسه، يبطل (aufgehoben) الكبرياء بما هو كذلك

ويكف عن أن يكون مجرد غرور باطل، إنه يتماسك داخل حقيقته (Wahrheit) أو داخل واقعه- الجوهرية المنكشفة.

إن سيرورة التحقق الجلي للفردانية الإنسانية هي التي تم وصفها في القسمين ب و ج للفصل السادس.

لقد فهمنا بأن:

1-نابوليون هو الذي حقق مثال الفردانية، بعمله على الاعتراف بالقيمة المطلقة لخصوصيته من طرف عالم مخلوق بواسطته (انطلاقًا من عدم ثوري) بقصد إدراك الاعتراف الكوني نفسه.

2- هيجل هو الذي كشف تحقق الفردانية للناس، بإعادة التفكير في التاريخ داخل الفينومونولوجيا.

إنها الحقيقة النابوليونية المنكشفة من طرف هيجل التي تعد إلها حيا واقعيا متجليا للناس في العالم الذي خلقه من أجل تبادل الاعتراف، وأن هذا الكشف من قبل هيجل هو الذي حول أسطورة الإيمان (Glanben) المسيحي إلى حقيقة مطلقة (Absolutes Wissen)

ملخص الفصول الستة الأولى

من فينومونولوجيا الروح

النص الكامل للمحاضرات الثلاث الأولى

من دروس السنة الدراسية 1937 -1938

مازال علينا قراءة الفصلين الأخيرين للفينومونولوجيا [1]. الفصل السابع المعنون ب: "الدين". والفصل الثامن "Das ab Solutre Wissen" "المعرفة المطلقة" وهذه المعرفة المطلقة ليست شيئًا آخر سوى النسق التام للفلسفة الهيجلية أو "العلم" الذي سيعرضه هيجل لاحقًا في "موسوعة العلوم الفلسفية".

في الفصل الثامن لا يتعلق الأمر بتطوير محتوى المعرفة المطلقة. بل يتعلق الأمر فقط بهذه المعرفة ذاتها بما هي "ملكة" بمعنى ما. يتعلق الأمر بإبراز ما يجب أن تكونه هذه المعرفة، ما يجب أن يكونه الإنسان الذي منح معرفة تسمح بكشف كلية الكائن الموجود بطريقة تامة وصحيحة.

يتعلق الأمر خاصة بإبراز الفرق ما بين هذه المعرفة المطلقة الفلسفية وبين معرفة أخرى هي أيضًا تعتبر ذاتها مطلقة: المعرفة المتضمنة في الوحي المسيحي وفي التويولوجيا التي تنحدر عنه. فمن الموضوعات الأساسية للفصل الثامن هي إذن المقارنة ما بين الفلسفة أو "العلم" الهيجلي وما بين الدين المسيحي.وعلى أية حال فإنه من أجل فهم الطابع الجوهري لهاتين الظاهرتين ولعلاقاتهما المتبادلة،فإنه من اللازم اعتبار أساس تكونهما –نشأتهما.

إن نشأة المسيحية، و"الدين المطلق" انطلاقًا من الدين الأكثر "بدائية" تم وصفه في الفصل السابع.

بالنسبة لنشأة فلسفة هيجل، يمكن القول بأن الفينومونولوجيا كلها –خاصة من الفصل الأول إلى السادس التي قمنا بقراءتها سلفًا – ليست شيئًا آخر سوى

---

(1) phaänomonologie des Geist (فينومونولوجيا الروح)

توصيفًا لهاته النشأة، التي تصب في إنتاج هذه الفينومونولوجيا ذاتها، والتي تصف نشأة الفلسفة هاته، وتجعلها أيضًا ممكنة بفهمها لهاته الإمكانية. فالفصول الستة الأولى التي تبين كيف ولماذا استطاع الإنسان أخيرًا التوصل إلى المعرفة المطلقة، تكمل فضلا عن ذلك تحليل نشأة الدين المسيحي أو المطلق المقدم في الفصل السابع.

إن الدين حسب هيجل- باستعمال اللغة الماركسية- ليس سوى بنية فوقية أيديولوجية لا تتولد ولا توجد سوى لخدمة بنية تحتية واقعية، وهذه البنية التحتية التي تحمل الدين والفلسفة،ليست شيئا آخر سوى الأفعال الإنسانية عامة، المتحققة عبر مجرى التاريخ الكوني، فداخل هذا التاريخ وعبره يخلق الإنسان سلسلة عوالم إنسانية خاصة، تختلف أساسًا عن العالم الطبيعي.وهذه العوالم الاجتماعية هي التي تنعكس في الأيديولوجيات الدينية و الفلسفة. وأن المعرفة المطلقة التي تكشف كلية الكائن،لا يمكن أن تتحقق إلا في نهاية التاريخ، داخل العالم الأخير المبدع من طرف الإنسان.لأجل فهم ما تكونه المعرفة المطلقة،ولأجل فهم كيف ولماذا غدت هذه المعرفة ممكنة، فيجب إذن فهم التاريخ الكوني في شموليته،وهذا ما قام به هيجل في الفصل السادس.

لأجل فهم بناء التاريخ الكوني وسيرورة بنائه، يلزمنا فقط، معرفة الأدوات المستخدمة في بنائه. وهذه الأدوات هي البشر.من أجل معرفة ما هو التاريخ، فيجب إذن معرفة من هو الإنسان الذي أنجزه.من المؤكد أن الإنسان هو شيء آخر غير الآجرة. أولاً إذا ما أردنا مقارنة التاريخ الكوني بإنشاء بناية ما، يجب الإقرار بأن البشر ليسوا فقط الآجرة المستخدم للبناء: أنهم أيضًا البناءون الذين يبنونه، وهم المهندسون الذين يضعون تصميمه، والذي يتم إعداده فضلاً عن ذلك بالتدريج أثناء البناء نفسه.من جهة أخرى فإن الإنسان حتى لو كان "آجرة" فهو يختلف جوهريًا عن الآجرة المادية:

والإنسان- الآجرة نفسه، يتغير أثناء البناء، شأنه شأن الإنسان- البناء،والإنسان-المهندس، على الأقل هناك شيء ما بداخل الإنسان،داخل أي إنسان،يجعله قابلاً للمشاركة في تحقيق التاريخ الكوني،مشاركة سلبية أو فعالة، هناك بالأحرى الشروط الضرورية و الكافية لبدء هذا التاريخ، والتي تبلغ في النهاية إلى المعرفة المطلقة، وهذه الشروط درسها هيجل في الفصول الأربعة الأولى للفينومونولوجيا.

أخيرًا، فإن الإنسان ليس فقط ماديًا، بانيًا، ومهندسًا للبناية التاريخية، إنه أيضًا ذلك الذي تبنى من أجله هذه البناية: فهو يعيش فيها،يراها ويفهمها،يصفها وينتقدها. وهناك صنف من البشر ليساهمون بفعالية في البناء التاريخي، ويرضون بالعيش داخل البناية المنشأة ويتحدثون عنها. وهؤلاء البشر الذين يعيشون بطريقة ما "دون العراك" (بمنآى عن الصراع)، والذين يرضيهم الكلام عن أشياء لم يبدعوها بأفعالهم،هم المثقفون المنتجون لأيديولوجيات فكرية،يتبنونها (ويمررونها) باعتبارها فلسفة.وقد وصف هيجل وانتقد هذه الأيديولوجيات في الفصل الخامس.

إذن ولمرة أخرى: فإن مجمل الفينومونولوجيا المختصر في الفصل الثامن عليه أن يجيب عن سؤال : "ما هي المعرفة المطلقة وكيف تكون ممكنة؟".أي ماذا يجب أن يكونه الإنسان، وكذا تطوره التاريخي،من أجل أن يصبح فردًا إنسانيًا يحمل صدفة اسم هيجل،في لحظة ما لهذا التطور، ممتلكًا لمعرفة مطلقة،يعني لمعرفة تكشف له ليس عن مظهر خاص ولحظي للوجود (من الخطأ اعتباره في كليته)،وإنما عن الوجود في مجموعه المتكامل،كما هو في ذاته ولأجل ذاته؟

أو بالأحرى أيضًا فلأجل تقديم المسألة ذاتها في وجهها الديكارتي: فإن الفينومونولوجيا يلزمها أن تجيب عن سؤال الفلسفة التي تعتقد بأنها قادرة على بلوغ الحقيقة النهائية أو المطلقة: "أنا أفكر،إذن أنا موجود؛لكن من أكون أنا؟"

الجواب الديكارتي عن سؤال الفيلسوف "من أكون؟" هو"أنا كائن مفكر" وهذا الجواب لم يقنع هيجل.

الأكيد، أنه من الواجب القول: "أنا كائن مفكر". لكن ما يهمني قبل كل شيء، هو حدث كوني فيلسوفًا قادرًا على كشف الحقيقة النهائية، ذات معرفة مطلقة، أي إنها صالحة بصفة كلية/ كونية، وأبدية. والحال أنه إذا كان كل الناس "كائنات مفكرة"، فأنا وحدي-في هذه اللحظة على الأقل- المالك لهذه المعرفة.حينما يطرح سؤال "من أكون؟" ويكون الجواب هو "كائن مفكر"؛ فإني لا أفهم شيئًا في ذاتي، أو أفهم بالكاد شيئًا قليلاً جدًا. أنا لست فقط كائنًا مفكرًا. أنا حامل لمعرفة مطلقة. وهذه المعرفة.

حاليًا في اللحظة التي أفكر فيها،تتجسد في ذاتي،- ذات هيجل،إذن لست مجرد إنسان مفكر فقط؛ فأنا أيضًا – وقبل كل شيء – هو هيجل- من يكون إذن هيجل؟

هو أولاً وقبل كل شيء، إنسان من لحم وعظم، يعرف أنه كذلك، وبالتالي فهذا الإنسان ليس محلقًا في الفراغ. إنه يجلس على كرسي، يكتب بريشة على الورق. إنه يعلم بأن كل هذه الأشياء لم تسقط من السماء، إنه يعلم بأن هناك منتجات لشيء ما نسميه العمل الإنساني، وهو يعلم أيضًا بأن هذا العمل يتحقق في عالم إنساني، في خضم طبيعة ما، يشكل هو بذاته جزءًا منها. وهذا العالم حاضر داخل روحه في اللحظة نفسها التي يكتب فيها مجيبًا عن سؤاله "من أكون؟". وهكذا فإنه على سبيل المثال يستمع لصوت يأتي من بعيد، لكنه لا ينصت للصوت فقط. إنه يدري أيضًا بأن هذه الأصوات المدوية هي طلقات مدافع، وهو يدري بأن هذه المدافع هي بدورها منتجات عمل ما، صنعت هذه المرة من أجل صراع قاتل بين البشر.لكن هناك ما هو أكثر من ذلك،إنه يعلم بأن ما يسمعه هي طلقات صادرة عن مدافع نابوليون في معركة إيينا Iéna. إنه يعلم إذن أنه يعيش في عالم يتحرك فيه نابوليون. والحال، أن ثمة شيئًا لا يعرفه ديكارت، وأفلاطون، وعدد آخر من الفلاسفة، ولا يستطيعون معرفته. أليس بسبب ذلك تمكن هيجل من بلوغ المعرفة المطلقة، التي تطلع إليها أسلافه بدون جدوى؟ لعل الأمر كذلك.

لكن إذن لماذا هيجل هو من يتوصل إليها، وليس أحدًا من معاصريه، الذين يعرفون كلهم أن هناك شخصًا يسمى نابوليون؟ لكن كيف يعرفونه؟ هل يعرفونه حقا ؟ وهل يعرفون من هو نابوليون؟

هل فهموه؟

والحال، في الواقع، ما معنى فهم نابليون، إن لم يكن فهمًا له بوصفه ذاك الذي اكتمل بتحقيقه لمثال الثورة الفرنسية؟ وهل يمكن فهم هذا المثال، وهذه الثورة، دون فهم أيديولوجيا التنوير AuFKLarung لعصر الأنوار؟ بصفة عامة، فإن فهم نابليون، هو فهم له بتوظيف مجموع التطور التاريخي السالف، إنه فهم التاريخ الكوني عامة. والحال فلا أحد تقريبًا من الفلاسفة المعاصرين لهيجل طرح هذه المسألة. فلا أحد خلص إليها سوى هيجل. لأن هيجل هو وحده القادر على تقبل، وتبرير وجود نابليون، أي استنتاجه انطلاقًا من المبادئ الأولى لفلسفته، لأنثروبولوجيته، ولتصوره للتاريخ. أما الآخرون فقد بدوا مجبرين على إدانة نابليون، أي إدانة الواقعة التاريخية، وأن أنساقهم الفلسفية قد أدينت- لهذا السبب ذاته- من طرف هذه الواقعة. ألا يغدو هيجل هو هذا "الهيجل" المفكر المحلى بالمعرفة المطلقة، لأنه من يعيش في زمن نابوليون من جهة،ولأنه هو وحده الذي يفهمه من جهة أخرى؟

هذا بالضبط ما عبر عنه هيجل في الفينومونولوجيا.

لقد غدت المعرفة المطلقة ممكنة بطريقة موضوعية، لأن السيرورة الواقعية للتطور التاريخي التي خلف الإنسان في مجراها عوالم جديدة، وغير ذاته وهو يخلقها، قد بلغت حدودها من خلال نابوليون.

إن كشف هذا العالم، هو إذن كشف للعالم، أي كشف للإنسان في كلية وجوده الزمكاني المكتمل.

وأن المعرفة المطلقة غدت – ذاتيا- ممكنة، لأن إنسانا يدعى هيجل قد فهم العالم الذي عاش فيه، وفهم نفسه بوصفه كائنًا حيًا في هذا العالم الذي فهمه. لقد

كان هيجل، شأنه شأن أي شخص من المعاصرين له، إنسانًا كونيًا، أدمج في كينونته الخاصة الكلية المكتملة للتحقق الزمكاني للوجود الكوني. لكنه كان الوحيد القادر على فهم ذاته بما هي مندمجة، وعلى إعطاء جواب سليم وتام للسؤال الديكارتي، "من أكون؟". وبفهمه لذاته من خلال فهم كلية السيرورة التاريخية الإنسية، التي تصل إلى غاية نابوليون ومعاصريه، وبفهمه لهذه السيرورة من خلال فهم ذاتي، فإن هيجل قد قام بإدخال المجموع التام للسيرورة الواقعية الكونية في وعيه الخاص، وهو من قام بإدخال هذا الوعي، وقد غدا هذا الوعي بدوره كليا، كونيا في كشفه للسيرورة بفهمه لها، وهذا الوعي الواعي تمامًا بذاته عينها هو المعرفة المطلقة، التي وهي تنمو في الخطاب، تشكل محتوى الفلسفة أو العلم المطلق، "لموسوعة العلوم الفلسفية" التي تحتوي على مجموع كل معرفة ممكنة.

إن فلسفة ديكارت غير كافية، لأن جواب "من أكون؟" الذي قدمته كان غير كاف، غير مكتمل منذ البداية.

من المؤكد أن ديكارت لا يستطيع أن يحقق الفلسفة المطلقة، الهيجلية، ففي اللحظة التي عاش فيها، لم يكتمل التاريخ بعد، وحتى لو أنه فهم ذاته تمامًا، فإنه لا يستطيع معرفة سوى جزء من الواقعة الإنسانية وأن نسقه المؤسس على هذا الفهم- الذاتي يغدو بالضرورة غير كاف وخاطئ، بالقدر الذي ينوي فيه مثل أي نسق جدير بهذا الاسم، أن يقوم باستكمال الكلية لكن من الواجب القول أكثر من ذلك، بأن ديكارت- لأسباب يشرحها هيجل قد أساء بجوابه عن سؤاله الأصلي. ولهذا فإن جوابه "أنا كائن مفكر" لم يكن فقط أكثر إيجازا، بل هو خاطئ أيضًا لأنه أحادي.

لم يركز ديكارت انتباهه، وهو ينطلق من الـ"أنا أفكر"، سوى على"أفكر" متغاضيًا عن الـ"أنا". والحال أن هذه الـ"أنا" هي جوهرية، لأن الإنسان وبالتالي الفيلسوف- هو قبل كل شيء- ليس وعيًا فقط، بل هو أيضًا وعي بالذات.

ولأجل أن يحوز وعيًا بالذات.« Selbest bewusstsein » ، فيجب أن تكون هذه الذات Selbest، هذا الشيء الإنساني على الأخص، الذي يكشفه الإنسان، الذي ينكشف حينما يقول الإنسان: "أنا".

قبل تحليل الـ "أنا أفكر". قبل إعمال نظرية المعرفة الكانطية، أي العلاقة ما بين الذات (الواعية) والموضوع (المدرك)، فيجب إذن التساؤل عما تكونه هذه "الذات" التي تنكشف لذاتها، ومن خلال الأنا التي تحيل إلى "أنا أفكر"، ويجب طرح التساؤل التالي: متى ولماذا وكيف ينقاد الإنسان ليقول: "أنا"؟

لأجل أن يكون هناك وعي بالذات، فيجب أن يكون هناك – أولاً- وعي. بعبارة أخرى، يجب أن يكون هناك انكشاف للوجود بواسطة الكلام، لن يغدو سوى من خلال كلمة واحدة Sein الوجود؛- انكشاف لوجود سيضحي لاحقًا يسمى ."وجودًا، موضوعيًا، برانيًا، غير إنساني"، "عالم"، "طبيعة"، إلخ؛ لكنه بالنسبة لهذه اللحظة، فهو ما زال"محايدًا"، مادام أنه ليس هناك بعد "وعي بالذات"، وبالتالي ليس هناك تعارض ما بين الذات والموضوع، ما بين الذات ونقيضها، ما بين الإنساني و الطبيعي.

إن الصيغة الأكثر أولية للوعي، لمعرفة الوجود ولانكشافه بواسطة الكلام، تمت دراستها من طرف هيجل في الفصل الأول تحت عنوان "اليقين الحسي"(Sinnliche Gewissheit). ولن أكرر ما قيل فيه. فما فهمناه الآن، هو أن ليس هناك أية وسيلة لبلوغ الوعي بالذات، انطلاقًا من هذا الوعي، ومن تلك المعرفة، ولأجل الوصول إليه، فيجب الانطلاق من شيء آخر غير المعرفة التأملية للوجود، وانكشافه السلبي، التي تتركه كما هو في ذاته مستقلاً عن المعرفة التي تكشفه.

في الواقع نحن نعرف جميعًا بأن الإنسان الذي يتأمل بتمعن شيئًا ما، ويريد أن يراه كما هو دون تغيير أي شيء، هو "منشغل تمامًا" بهذا التأمل، أي بهذا الشيء. فهو ينسى ذاته، وهو لا يفكر سوى في هذا الشيء الذي يتأمله؛ هو لا يفكر لا في تأمله، ولا حتى في ذاته عينها، في "أناه"، في إلـSelbest.

إنه بقدر ما هو أقلِ وعيًا بذاته، فإنه أكثر وعيًا بالشيء، لعله يستطيع الحديث عن الشيء، لكنه لن يستطيع قط الحديث عن نفسه عينها. وكلمة "أنا" لا ترد قط في خطابه.

لأجل أن تظهر هذه الكلمة، فيجب أن يكون هناك بالتالي شيء آخر أيضًا غير التأمل المنفعل تمامًا الذي يكشف الوجود وحده،وهذا الشيء الآخر حسب هيجل هو الرغبة Begierde، التي يتحدث عنها في مقدمة الفصل الرابع.

في الواقع، فإن الإنسان عندما يحس بالرغبة، عندما يكون جائعًا ويرغب في الأكل، وعندما يعي بذلك فإنه بالضرورة يعي ذاته. تنكشف الرغبة دائمًا بوصفها رغبتي، ولأجل كشف الرغبة فيجب استعمال كلمة "أنا". الإنسان ينشغل بتأمله للشيء؛ وفي اللحظة التي تتولد فيها رغبة هذا الشيء، فإنه سيصير مباشرة "مسترجعًا لذاته". للوهلة الأولى، سيرى أنه بالإضافة إلى وجود الشيء، هناك أيضًا تأمله، وأن هناك أيضًا ذاته التي ليست هي هذا الشيء، وأن الشيء يظهر له كموضوع (Gegenstant). كواقعة برانية لا توجد في ذاته، وليست هي ذاته، بل هي الأنا.

إذن ليس التأمل المعرفي الخالص والمنفعل هو أساس الوعي- بالذات، أي الوجود الإنساني حقًا (وبالتالي الوجود الفلسفي،في نهاية الأمر)، وإنما الرغبة. (ولهذا فإن الوجود الإنساني ليس ممكنا، إلا حيثما يكون ثمة شيء نسميه Leben، حياة بيولوجية، حيوانية، بما أنه ليس ثمة رغبة دون حياة).

والحالة هذه، فما هي الرغبة- فلم يتم التفكير سوى في رغبة تدعى "الجوع"- وإلا فإن رغبة تحويل شيء متأمل بواسطة فعل، إلغاء وجوده الذي ليس له صلة بذاتي، والتي هي مستقلة عني، وإنكاره في استقلاليته تلك، ومقارنته بذاتي، وإرجاعه خاصًا بي، وامتصاصه داخل أناي؟ من أجل أن يكون هناك **وعي** بالذات، وبالتالي أن تكون ثمة فلسفة، يجب إذن أن يكون للإنسان، ليس **فقط** تأملٍ ثابت، منفعلٍ يكشف الوجود وحده، بلٍ أن تكون للإنسان أيضًا **رغبة**

سالبة، وبالتالي فعل يحول الوجود المعطى. يجب أن يكون الأنا الإنساني، أنا للرغبة، أي أنا فعال، أنا سالب (إنكاري)، أنا يحول الوجود، ويبدع وجودًا جديدًا بتقويضه للوجود المعطى. والحال ما هو أنا الرغبة؟ - هي أنا الإنسان الجائع على سبيل المثال- وإلا فهي فراغ متلهف للمحتوى، فراغ يرغب في أن يمتلئ بما هو مليء، أن يمتلئ بإفراغ هذا المليء، أن يصبح - هذه المرة ممتلئًا- عوض هذا المليء، وأن يحتل بامتلائه الفراغ الذي تشكل بإبطال المليء الذي لم يكن منتميًا له -إذن إذا كانت الفلسفة الحقة (المطلقة)- بصفة عامة- ليست قط مثل الفلسفة الكانطية، أو ما قبل الفلسفة الكانطية، فلسفة للوعي، بل هي فلسفة الوعي بالذات، فلسفة واعية بذاتها، تعتبر وتبرر ذاتها وتعرف أنها مطلقة، وتكشف ذاتها كما هي لذاتها، فيجب أن يكون الفيلسوف، ويجب أن يكون الإنسان داخل أساس وجوده عينه، وليس فقط داخل التأمل السلبي أو الإيجابي، وإنما أيضًا داخل الرغبة الفعالة والسالبة.

والحال أنه، لأجل أن يقدر على أن يكون كذلك، فإنه لا يمكنه أن يظل كائنًا يوجد مطابقا لذاته دومًا، مكتفيًا بذاته عينها. يجب أن يكون الإنسان فراغًا، عدمًا ليس بعدم محض، reinesNichts، بل شيئًا ما يوجد بالقدر الذي يقوم فيه بتعديم الوجود، من أجل أن يتحقق بذاته ثم يفنى في الوجود. فالإنسان هو الفعل السالب الذي يحول الوجود المعطى، ويحول ذاته عينها، بتحويله له (للوجود). الإنسان ليس هو ما هو إلا بقدر ما يصيره، فوجود (Sein) الحق هو صيرورة (Werden)، زمان وتاريخ، وهو لا يصير ولا يكون تاريخًا، إلا في - وبالفعل السالب للمعطى، فعل الصراع والعمل- العمل الذي ينتج في النهاية الطاولة التي كتب عليها هيجل فينومونولوجيته، وفعل الصراع الذي يغدو في نهاية الحساب معركة إيينا Iéna التي تناهت ضوضاؤها إلى مسامعه وهو يكتب الفينومونولوجيا. ولهذا فإن هيجل وهو يجيب عن "من أكون؟ " أخذ في اعتباره هذه الطاولة وتلك الضوضاء.

ليس هناك وجود إنساني من غير وعي ومن غير وعي بالذات. أي من غير انكشاف للوجود بواسطة الكلام، ومن غير رغبة كاشفة ومبدعة للأنا. ولهذا فإن الإمكانية الأولية لكشف الوجود المعطى بواسطة الكلام (المتضمن في "اليقين الحسي")من جهة، والفعل المقوض أو السالب للوجود المعطى (الذي ينتج عن وبالرغبة) من جهة أخرى، هما- داخل الفينومونولوجيا، أي في الأنتربولوجيا الفينومونولوجيا –

معطيان غير قابلين للاختزال، تفترضهما الفينومونولوجيا بوصفهما مقدمتين لها. لكن هاتين المقدمتين غير كافيتين- إن التحليل الذي يكشف الدور البناء للرغبة يجعلنا نفهم لماذا يكون الوجود الإنساني غير ممكن إلا على قاعدة وجود حيواني والمجرة و النبات (مجرد عن الرغبة) لا يدركان قط الوعي- بالذات وبالتالي لا يدركان الفلسفة؟ غير أن الحيوان لا يدركهما قطعًا (الوعي،الفلسفة). إن الرغبة الحيوانية هي إذن شرط ضروري، ولكنها غير كافية للوجود الإنساني والفلسفي، وها هو سبب ذلك:

إن الرغبة الحيوانية- الجوع على سبيل المثال- والفعل الذي ينجم عنها، ينكر، ويقوض المعطى الطبيعي. وأن الحيوان وهو ينكره، ويعدله، ويجعله خاصا به، فإنه يرتفع عن هذا المعطى، حسب هيجل فالحيوان وهو يلتهم النبات، فإنه يحقق ويكشف سموه عليه، غير أنه وهو يتغذى بالنبات، فإنه يخضع له، ولن يتمكن إذن أن يتجاوزه حقًا، وبصفة عامة، فإن الفراغ الشره- أو الأنا- الذي ينكشف بواسطة الرغبة البيولوجية لا يتم ملئه- بواسطة الفعل البيولوجي الناجم عنها (الرغبة)- وإنما بواسطة محتوى طبيعي بيولوجي. فالأنا، الأنا الزائف، المتحقق بواسطة الإشباع الفعال لهذه الرغبة، هو إذن طبيعي بيولوجي، مادي بدوره، شأنه شأن ما تقوم عليه الرغبة و الفعل. إن الحيوان لا يسمو فوق الطبيعة المسلوبة داخل رغبته الحيوانية، إلا من أجل أن يعاود السقوط فيها مباشرة بواسطة إشباع هذه الرغبة. وهكذا فالحيوان لا يدرك سوى Selbst-gèfuhl، الإحساس بالذات، وليس Selbst-bewusstsein الوعي بالذات، أي أنه لن يستطيع التكلم عن ذاته، أن يقول :"أنا"، وذلك لأنه لا يتعالى حقًا بذاته-

عينها بما هي معطى، أي بما هي جسد؛ إنه لا يسمو فوق ذاته من أجل أن يقدر على العودة نحو ذاته؛ إنه لا يتخذ مسافة إزاء ذاته، من أجل أن يتأمل ذاته. لأجل أن يكون هناك وعي بالذات، ولأجل أن تكون ثمة فلسفة، فيجب أن يكون ثمة تعال بالذات بالنسبة إلى الذات بما هي معطى، وهذا ليس ممكنًا حسب هيجل، إلا إذا كانت الرغبة تحمل لا على وجود معطى، وإنما على لا وجود. فالرغبة في الوجود هي امتلاء بهذا الوجود المعطى، هي خضوع له، أما رغبة اللا وجود، فهي تحرر من الوجود، إنه تحقيق لاستقلاليته وحريته، ولأجل أن تكون الرغبة إنسية، فإنها يجب أن تحمل إذن على رغبة أخرى، على فراغ شره، على أنا أخرى، بما أن الرغبة هي غياب الوجود (فالإحساس بالجوع هو حرمان من الغذاء) : هي عدم يمارس التعديم داخل الوجود، وليست وجودًا يوجد. بعبارة أخرى فإن الفعل الذي يقصد إشباع رغبة حيوانية، تحمل على شيء معطى، وموجود، لن تتمكن قط من تحقيق الأنا الإنساني، الواعي بذاته فالرغبة ليست إنسانية- أو بالأحرى "مؤنسنة" و "إنسية" - إلا بشرط أن تتجه إلى رغبة أخرى. ولأجل أن يكون المرء إنسانًا، فإنه يجب أن يتصرف لا على أساس إخضاع شيء ما، ولكن بقصد إخضاع رغبة أخرى (للشيء). فالإنسان الذي يرغب بطريقة إنسانية في شيء ما، يتصرف ليس بقدر تمكنه من حيازة الشيء، وإنما يعمل من أجل أن يعترف شخص آخر بحقوقه على هذا الشيء، ومن أجل أن يعترف به بوصفه ممتلكًا لهذا الشيء. وهذا- في نهاية الأمر- من أجل جعل الآخر معترفًا بتفوقه عليه ليست سوى الرغبة باعتراف (Anerkennung) كهذا، وليست سوى الفعل الصادر عن رغبة كهذه هو الذي يبدع، ويحقق ويكشف الأنا الإنساني، غير البيولوجي.

إن الفينومونولوجيا يجب إذن أن تتبنى مقدمة ثالثة لا غنى عنها : أن وجود رغبات متعددة قادرة على التراغب فيما بينها، بحيث إن كل واحدة منها تريد إنكار ومقارنة، وتملك، وإخضاع الرغبة الأخرى لها، بما هي رغبة. وهذا التعدد للرغبات هو أيضًا "غير قابل للاستنتاج" كما هو حدث الرغبة ذاتها. وبتبنيها، يمكن سلفا توقع أوفهم (استنباط)ما سيصيره الوجود الإنساني.

إذا كان الوعي بالذات والإنسان عامة- كما يقول هيجل- ليسا شيئًا في نهاية الأمر، سوى الرغبة التي تنزع إلى الإشباع من خلال حدث وجود معترف به من قبل رغبة أخرى، داخل حقها الخاص في الإشباع، فإنه من البديهي أن لا يقدر الإنسان على أن يتحقق وينكشف بالتمام، أي إن يشبع ذاته نهائيًا، سوى من خلال اعتراف كوني هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإذا كان هناك تعدد للرغبات في الاعتراف الكوني، فإنه من البديهي أن لا يكون الفعل الناشئ عن هذه الرغبات شيئًا آخر- للوهلة الأولى- سوى صراع من أجل حياة حقة ومن أجل الموت (Kainp Fauf Leben und Tod) إنه صراع مادام أن كل شخص يريد أن يخضع الآخر، كل الآخرين له، بواسطة فعل سالب تقويضي. إنه صراع من أجل الحياة والموت، لأن الرغبة التي تقوم على رغبة أخرى، هي قائمة على رغبة تتجاوز المعطى البيولوجي، بطريقة أن الفعل المنجز لخدمة هذه الرغبة ليس محددًا بهذا المعطى. بعبارة أخرى فإن الإنسان يعرض حياته العضوية للخطر من أجل إرضاء رغبته غير البيولوجية. فهيجل يقول بأن الكائن الذي يعجز عن تعريض حياته للخطر- من أجل بلوغ الأهداف التي ليست حيوية بشكل مباشر،أي الذي لا يمكنه أن يجازف بحياته في صراع من أجل نيل الاعتراف، في صراع مجيد حقًا- ليس كائنا إنسانيًا حقًا.إن الوجود الإنساني، التاريخي، الواعي بنفسه عينها، ليس إذن ممكنا إلا إذا كانت.

هناك-على الأقل- صراعات دموية، حروب مجيدة. ولهذا أيضًا فإن إحدى هذه المعارك هي التي تناهى ضوضاؤها إلى مسامع هيجل وهو ينهي كتابة فينومونولوجيته، بحيث إنه تمكن فيها من وعيه بذاته وهو يجيب عن "من هو أنا؟"، غير أنه من البديهي أن المقدمات الثلاث المذكورة في الفينومونولوجيا لا تكفي لشرح إمكانية معركة إيينا. في الواقع، فإذا كان البشر كلهم، كما ورد في قولي، فإن أي صراع جليل سينتهي بموت أحد الأعضاء على الأقل. بمعنى أنه في النهاية لن يظل على الحياة سوى رجل واحد في العالم، وأنه بحسب هيجل،فإنه لن يغدو كائنا إنسانا، مادام أن الواقعة الإنسانية ليست شيئًا آخر سوى حدث اعتراف إنسان من قبل إنسان آخر.

لشرح حدث معركة إيينا، حدث التاريخ الذي تكمله هذه المعركة، فيجب إذن وضع مقدمة رابعة أخيرة يتعذر اختزالها داخل الفينومونولوجيا. يجب أن نفترض بأن الصراع سينتهي بطريقة ستفضي إلى بقاء العدوين في الحياة. والحال أنه ليكون الأمر كذلك، فإنه من الواجب افتراض أن أحد العدوين يستسلم للآخر ويخضع له، ويعترف به، دون أن ينال هو الاعتراف من طرفه. يجب افتراض أن الصراع سينتهي بانتصار ذاك الذي يستعد للذهاب إلى أقصى حد، على ذاك الذي لا يستطيع أن يسمو فوق غريزة الحفاظ على الحياة (الهوية) البيولوجية- وهو يقع تحت طائلة الموت- وحتى نتحدث لغة هيجل، فيجب أن نفترض بأن هناك منتصرًا سيغدو سيدًا منهزمًا. أو بالأحرى هناك منهزم سيغدو عبدًا للمنتصر. إنه الوجود المختلف ما بين السيد والعبد، أو بدقة أكثر، فتلك إمكانية اختلاف ما بين سيد المستقبل، وعبد المستقبل، التي هي المقدمة الرابعة والأخيرة للفينومونولوجيا.

فالمنهزم قد تخلى عن رغبته الإنسانية في الاعتراف، لصالح رغبة الحفاظ على الحياة البيولوجية : وهذا ما يحدد ويكشف- لنفسه وللمنتصر- دونيته، فالمنتصر عرض حياته للخطر من أجل هدف ليس حيويا وهذا هو ما يحدد ويكشف - لنفسه وللمنهزم- سموه على الحياة البيولوجية -وبالتالي- على المنهزم. وهكذا فإن الاختلاف ما بين السيد والعبد قد تحقق في وجود المنتصر والمنهزم، وهو معترف به من طرفهما معا.

إن تفوق السيد على الطبيعة، المؤسس على المخاطرة بالحياة داخل صراع جليل، يتحقق بواسطة حدث عمل العبد، وهذا العمل يندرج ما بين السيد والطبيعة. يعمل العبد على تحويل شروط الوجود المعطاة بطريقة تجعلها ملائمة لمتطلبات السيد. والطبيعة المتحولة بعمل العبد تخدم السيد، دون أن يكون في حاجة إلى خدمتها بدوره. إن الجانب الخادم للتفاعل مع الطبيعة يعود للعبد : فالسيد وهو يسخر العبد ويجبره على العمل، فإنه يسخر الطبيعة ويحقق إذا حريته داخل الطبيعة. وجود السيد يمكنه -إذن- أن يظل استثناءً حربيًا: إنه يصارع،

لكنه لا يعمل قط. أما بالنسبة للعبد فوجوده يختزل في العمل (Arbeit) الذي ينفذه لخدمة (Dienst) السيد. إنه يعمل لكنه لا يصارع قط، وحسب هيجل فليس سوى الفعل المنجز لخدمة آخر هو الذي يعد عملاً (Arbeit) بالمعنى الدقيق للكلمة، فهو فعل بالأساس إنساني ومؤنسن. إن الكائن الذي يتصرف من أجل إشباع غرائزه الخاصة -والتي بما هي كذالك، تظل دومًا طبيعية، ولا تسمو قط فوق الطبيعة -يظل كائنًا طبيعيًا، حيوانًا. لكن حينما أتصرف من أجل إشباع غريزة ليست غريزتي، فإني أتصرف لخدمة ما ليس غريزة بالنسبة لي، فأنا أتصرف لصالح فكرة لهدف ليس بيولوجيا. وهذا التحويل للطبيعة لصالح فكرة غير مادية هو ما يكون عملاً بالمعنى الخاص للكلمة. إنه العمل الذي يبدع عالما غير طبيعي، تقني، مؤنسن، موافق لرغبة إنسانية للكائن الذي برهن وحقق سموه على الطبيعة من خلال المجازفة بالحياة لأجل هدف غير البيولوجي هو نيل الاعتراف. وحده العمل هو الذي استطاع في النهاية إنتاج الطاولة التي كتب عليها هيجل فينومونولوجيته، والتي تشكل جزءًا من محتوى هذه الأنا التي حللها، وهو يجيب عن سؤاله :"من أكون؟".بصفة عامة، فإن تبني المقدمات الأربع المذكورة، أي :

1) وجود انكشاف الكائن المعطى بواسطة الكلام.

2) وجود رغبة تولد فعلاً سالبًا، محولاً للكائن المعطى.

3) وجود رغبات متعددة،قادرة على تبادل الرغبة (التراغب).

4) وجود إمكانية الاختلاف ما بين رغبات أسياد (المستقبل) وبين رغبات عبيد (المستقبل).

يمكن من فهم إمكانية فهم السيرورة التاريخية، فهم تاريخ، هو في شموليته، تاريخ صراعات وعمل يصل في النهاية إلى حروب نابوليون وإلى الطاولة التي كتب عليها هيجل الفينومونولوجيا من أجل فهم هذه الحروب وهذه الطاولة،

وبالمقابل من أجل شرح إمكانية الفينومونولوجيا المكتوبة على الطاولة وتفسير حروب نابوليون، فإنه يلزم افتراض المقدمات الأربع المذكورة [1]

بصفة نهائية، بإمكاننا أن نقول ما يلي :- لقد ولد الإنسان، وبدأ التاريخ، مع أول صراع قاد إلى ظهور سيد وعبد. أي إن الإنسان- في أصله- كان دائمًا إما سيدًا وإما عبدًا، وأنه ليس هناك إنسانا حق، إلا إذا كان هناك سيد وعبد. يجب على الأقل أن يكونا هما معًا لأجل أن يصير إنسانا أما التاريخ الكوني، تاريخ التفاعل ما بين البشر وتفاعلهم مع الطبيعة، فهو تاريخ التفاعل ما بين الأسياد المحاربين والعبيد العاملين، وبالتالي فإن التاريخ يتوقف في اللحظة التي يختفي فيها الاختلاف والتعارض ما بين الأسياد والعبيد، في اللحظة التي يتخلى فيها السيد عن أن يكون سيدًا، لأنه لن يكون هناك عبد قط، ويتخلى فيها العبد عن أن يكون عبدًا، لأنه لن يكون هناك سيد قط، دون أن يصبح سيدًا مادام أنه لن يوجد عبد قط، والحال أن تحقق اكتمال التاريخ -بحسب هيجل- من خلال الإبطال- الجدلي (Aufheben)،

وجدل العبد والسيد، قد تم في حروب نابوليون، خاصة معركة إيينا. والنتيجة هي أن حضور معركة إيينا في وعي هيجل ذو أهمية قصوى. بما أن هيجل بسماعه لضوضاء هذه المعركة، استطاع أن يعرف بأن التاريخ يكتمل أو أنه اكتمل، وبالتالي، فإن تصوره للعالم هو تصور كلي، وأن معرفته هي معرفة مطلقة.

---

(1) بالإمكان محاولة استنباط المقدمة الأولى من المقدمات الثلاث الأخرى فالكلام (اللوغوس) الكاشف للكائن يتولد داخل – وبالوعي- بذات العبد (من خلال العمل). أما بالنسبة للمقدمة الرابعة، فإنها تسلم بفعل الحرية. بما أن لا شيء يهيئ السيد مستقبلاً للسيادة، كما أنه لا شيء يهيئ للعبودية العبد مستقبلاً؛ كل واحد منهما يمكنه أن يصنع نفسه (بحرية) إما سيدا أو عبدًا. ما هو معطى، ليس هو إذن الاختلاف ما بين السيد والعبد، ولكنه الفعل الحر الذي خلقهما. والحال أن الفعل الحر هو غير قابل للاستنباط بالتحديد. يتعلق الأمر إذن بمقدمة مطلقة. كل ما يمكن قوله، هو أنه من غير الفعل الحر الأولي الذي يخلق السيادة والعبودية، فإن التاريخ والفلسفة يستحيل وجودهما. والحال أن هذا الفعل يفترض بدوره تعددية رغبات تتراغب (تبادل الرغبة)

فقط من أجل أن يعرف بأنه هو المفكر القادر على تحقيق العلم الكلي، فمن واجبه أن يعرف بأن الحروب النابوليونية تحقق تركيب جدل العبد والسيد، ولأجل أن يعرف ذلك، فيجب أن يعرف ماهية (Wesen) السيد والعبد من جهة، وأن يعرف من جهة أخرى كيف ولماذا يبلغ التاريخ الذي بدأ مع أول صراع مجيد، إلى حروب نابوليون.

إن تحليل الطابع الجوهري لتعارض السيد والعبد، أي للمبدأ المحرك للسيرورة التاريخية، يوجد في الفصل الرابع. أما بالنسبة لتحليل السيرورة التاريخية نفسها، فقد تم عرضه في الفصل السادس.

إن التاريخ–وهذه الصيرورة الإنسانية الكونية التي تعد شرطًا لمجيء هيجل، المفكر الحامل لمعرفة مطلقة، الصيرورة التي يجب أن يفهمها هذا المفكر في الفينومونولوجيا، قبل تمكنه من تحقيق هذه المعرفة المطلقة داخل "نسق العلم"– هذا التاريخ الكوني ليس شيئًا آخر إذن سوى تاريخ العلاقة الجدلية أي إنه تاريخ فعال ما بين السيادة والعبودية. إن التاريخ سيكتمل إذن في اللحظة التي يصير فيها تحقيق السيد والعبد، وهذا التركيب هو الإنسان الكامل، مواطن الدولة الكونية والمتجانسة، التي أبدعها نابوليون. هذا التصور الذي بحسبه يكون التاريخ جدلا أو تفاعلا للسيادة والعبودية، يسمح بفهم معنى انقسام السيرورة التاريخية إلى ثلاث مراحل كبرى (فضلا عن ذلك فهي فترات زمنية متفاوتة جدا). فإذا كان التاريخ يبدأ بصراع تترتب عليه هيمنة السيد على العبد، فإنه يجب أن تكون المرحلة الأولى هي تلك التي يكون فيها الوجود الإنساني محددًا كليًا بوجود السيد.إن السيادة عبر مسار هذه المرحلة، هي إذن التي تكشف ماهيته، وهي تحقق من خلال الفعل إمكانياته الوجودية. غير أنه إذا كان التاريخ ليس سوى جدل السيادة والعبودية، فيجب أن يكشف بدوره هذا الأخير عن ذاته كليًا، بتحققه الكامل بواسطة الفعل،يجب أن تكون المرحلة الأولى مكتملة بمرحلة ثانية، حيث إن الوجود الإنساني سيتحدد من خلال الوجود العبودي. أخيرا إذا كانت نهاية التاريخ هي تركيب للسيادة والعبودية، وهي فهم لهذا التركيب، فإنه يلزم أن تكون هاتان المرحلتان متبوعتين بمرحلة ثالثة، خلالها

يتمكن الوجود الإنساني المحيد بطريقة ما، والمركب من أن يكشف ذاته عينها، بتحقيقه الفعال لإمكانياته الخاصة، والحال هذه المرة، أن هذه الإمكانيات تقتضي بدورها إمكانية الفهم التام والنهائي أي الكامل. وهذه المراحل الثلاث التاريخية الكبرى حللها هيجل في الفصل السادس. غير أنه، من أجل كتابه الفصل السادس، من أجل فهم ما هو التاريخ، فمن غير شك، فإنه ليس كافيًا التعرف على أن للتاريخ ثلاث مراحل فقط. بل من اللازم أيضًا معرفة كل منها على حدة، يلزم فهم سبب وكيفية تطور كل منها، وفهم انتقال كل مرحلة إلى الأخرى. والحال أنه ليتم فهمها، فيجب معرفة ما هي الـ Wesen (الماهية). الواقعة الجوهرية للسيادة والعبودية، لمبدأين سيحققان، في تفاعلهما، الصيرورة المدروسة. وهذا التحليل للسيد بما هو كذلك، تم إجراؤه في القسم ب من الفصل الرابع.

فلنبدأ بالسيد إن السيد هو الإنسان الذي مضى إلى أقصى حد في صراع جليل، فهو الذي عرض حياته للخطر، من أجل حصوله على الاعتراف بتفوقه المطلق من قبل إنسان آخر.يعني أنه فضل على حياته الواقعية، الطبيعية، البيولوجية، شيئًا ما مثاليًا، روحيًا، غير عضوي: (يتمثل) في حدث كونه معترفا به (AnerKannt) من قبل وعي ما، وفي حمله لاسم"السيد"، في مناداته بـ "السيد". وهكذا فإنه قد "أظهر" وبرهن (bewährt)، وحقق وكشف تفوقه على الوجود البيولوجي، على وجوده البيولوجي، على العالم الطبيعي عامة، وعلى كل من يلتحم مع هذا العالم، على العبد خصوصًا. وهذا التفوق المثالي تمامًا لأول وهلة، القائم في حدث ذهني يتمثل في أن يصبح المرء معترفًا به، ويعرف كيف يكون بما هو سيد من قبل العبد، يتحقق، ويغدو ماديًا من خلال عمل العبد. فالسيد الذي يعرف كيف يجبر العبد على أن يعترف به كسيد، يعرف أيضًا كيف يجبره على العمل لصالحه، على أن يتخلى عن نتيجة فعله. وهكذا فالسيد لم يعد في حاجة قط إلى بذل جهود لأجل إرضاء حاجيات رغباته (المادية). إن الجانب الاستعبادي لهذا الإشباع قد انتقل إلى العبد : فالسيد وهو يهيمن على العبد العامل، فإنه يهيمن على الطبيعة ويعيش فيها كسيد.

والحال أن الحفاظ على الذات في الطبيعة دون مصارعتها، هو عيش في الـGenius، في المتعة. أما المتعة الحاصلة دون القيام ببذل الجهد، فهي اللذة (Lust). يبدو، للوهلة الأولى، بأن السيد يحقق أوج الوجود الإنساني، بقدر ما هو إنسان مشبع تمامًا befviedigt في وجوده الواقعي، لأنه موجود. والحال أنه ليس كذلك في الواقع. فما خطب هذا الإنسان، وما الذي يرغب أن يكونه، سوى أن يكون السيد؟ لقد خاطر بحياته، لأجل أن يصير ويكون سيدًا، وليس من أجل أن يعيش في اللذة. والحال أن ما يريده وهو يرتبط بالصراع، هو أن ينال الاعتراف من طرف غيره، أي من طرف آخر غير ذاته، لكنه مثله، أي من طرف إنسان آخر. لكنه في الواقع، عند نهاية الصراع، لم يعترف به سوى من قبل العبد. وحتى يكون إنسانا، فهو يريد أن يعترف به إنسان آخر.غير إنه إذا كان شرط أن يكون المرء إنسانا، هو أن يكون سيدًا، فإن العبد ليس إنسانا، وأن نيل الاعتراف من طرف العبد، ليس هو حصول على الاعتراف من طرف إنسان ما. فمن اللازم العمل على تحصيل الاعتراف من سيد آخر.لكن هذا الأمر مستحيل مادام أن السيد -بالتحديد-يفضل الموت على اعتراف عبدي بتفوق الآخر. بإيجاز فإن السيد لا يتمكن قط من تحقيق هدفه، الذي من أجله عرض حياته نفسها للخطر. فالسيد لا يحقق إشباعه سوى بالموت، موته الخاص، أو موت عدوه. غير إنه لا يمكن أن يكون المرء befriedigt (مشبعًا تمامًا)، من خلال ما يوجد، وما يكونه بالموت، لأن الموت ليس وجودًا، والميت لم يعد موجودًا. وما هو كائن، ويعيش ليس سوى العبد فهل يستحق الأمر حقًا في هذه الحالة، أن يخاطر المرء بحياته من أجل أن يعرف كيف يصبح معترفًا به من طرف العبد؟ لا طبعا، ولهذا فإن السيد-بقدر ما لا يتمادى في لذته ومتعته، بمجرد ما يعيد الاعتبار لهدفه الحقيقي ولدوافع أفعاله، أي لأفعاله الحربية -لن يغدو، ولن يصير قط مشبعًا begfriedigt، بما هو موجود، وبما يكونه. بعبارة أخرى، فإن السيادة مأزق وجودي بإمكان السيد أن يكون إما متماديا في لذته، وإما صريعًا ففي ساحة المعركة كسيد، لكنه لا يقدر أن يعيش بوعي وهو يعرف كيف يرضي ذاته بما هو موجود.

والحال، أنه ليس سوى الإشباع الواعي،Befriedigung هو الذي يستطيع أن يكمل التاريخ، لأن الإنسان وحده هو الذي يعرف أن يكون راضيًا بما يكونه، والذي لا ينوي قط أن يتجاوز ذاته، أن يتجاوز ما يكونه وما هو موجود، بواسطة الفعل الذي يحول الطبيعة، بواسطة الفعل الخالق للتاريخ.

إذا كان على التاريخ أن يكتمل، وإذا كانت المعرفة المطلقة أن تكون ممكنة، فإن العبد وحده هو الذي يستطيع أن ينجزهما ببلوغه للإشباع. ولهذا فإن هيجل يقول بأن "الحقيقة" (=الواقعة المنكشفة) للسيد هي العبد. إن المثال الإنساني المتولد في السيد، لا يمكن أن يتحقق وينكشف، ويصير Wahrheit (حقيقة)، سوى في- و- بالعبد. وحتى يستطيع (العبد) أن يتوقف ويفهم ذاته، فيجب أن يكون مشبعًا. ولأجل هذا يتوجب عليه بكل تأكيد، أن يمتنع عن أن يظل عبدًا. وحتى يستطيع أن يمتنع عن أن يكون عبدا، فيجب أن يكون قد وقع في العبودية (كان عبدًا) ومادام إنه ليس هناك عبد إلا وكان هناك سيد، فإن السيادة، بقدر ما هي في ذاتها مأزق، تكون "مبررة"بما هي مرحلة ضرورية للوجود التاريخي تقود إلى علم هيجل المطلق. فالسيد لا يظهر إلا من أجل أن ينتج "العبد" الذي "يلغيه" (aufhebt) بما هو سيد- ملغيًا بذلك ذاته عينها بما هو عبد. وهذا العبد "الملغى" هو الذي سيصبح مشبعًا من خلال ما كأنه، والذي سيفهم ذاته بقدر ما هو مشبع في - و- بفلسفة هيجل في- و- بالفينومونولوجيا. ليس السيد سوى "المبادر" للتاريخ الذي سيضحى متحققًا، مكتملاً، ومنكشفًا بالعبد أو بالعبد سابقا الذي صار مواطنًا.

لكن لنرى أولاً ما كانه العبد في بداياته، عبد السيد، العبد الذي ليس بعد راضيًا بالمواطنة التي تحقق وتكشف حريته. لقد صار الإنسان عبدًا لأنه يرهب الموت، من المؤكد، من جهة،أن هذه الرهبة / الخوف (Furcht) تكشف خضوعه إزاء الطبيعة، وتبرر أيضًا خضوعه إزاء السيد، الذي يهيمن به على الطبيعة لكن من جهة أخرى، فإن لهاته الرهبة ذاتها -حسب هيجل- قيمة موجبة، تشترط تفوق العبد على السيد. فعبر الخوف الحيواني من الموت (Angst)، جرب العبد الرعب أو قلق (Furcht) العدم عدمه الخاص.

لقد واجه ذاته عينها كعدم، وقد فهم أن وجوده كله ليس سوى "موتًا" متجاوزًا "ملغيًا" (aufgehoben) عدمًا قائمًا في الوجود، والحال-مما سبق أن رأيناه، وما سنراه لاحقًا- أن القاعدة العميقة للأنثروبولوجيا الهيجلية، تتكون بهذه الفكرة التي ترى بأن الإنسان ليس كائنًا يوجد مع ذاته عينها في المكان داخل هوية أبدية، بل هو عدم يزاول التعديم (يعدم) بقدر ما هو زمان داخل الوجود المكاني، بسلب هذا الوجود، -بسلب أو تحويل المعطى انطلاقًا من فكرة، أو مثال. لم يوجد بعد،- بالسلب المسمى فعلاً (tat) للصراع وللعمل (Kamp Fund Arbeit). إذن فالعبد -الذي اجتاز الخوف من الموت- يمسك العدم (الإنساني)، الذي يكمن في أساس وجوده (الطبيعي)، ويفهم ذاته، كما يفهم الإنسان، فهما أفضل من السيد. منذ "أول صراع" كان للعبد حدس بالواقعة الإنسانية، وفي هذا تكمن العلة العميقة، التي من أجلها في نهاية التقدير، يكون هو من يكمل التاريخ وليس السيد، بكشفه الحقيقة (للإنسان)، بكشفه لواقعته بالعلم الهيجلي. غير أن للعبد- بفضل السيد دائمًا- امتيازًا آخر، مشروط بواقع كونه يعمل لخدمة (Dienst) آخر، وكونه يخدم غيره وهو يعمل، والعمل لأجل الآخر، هو تصرف ضد الغرائز التي تدفع الإنسان لإشباع حاجياته الخاصة.

ليس هناك غريزة تجبر العبد على العمل لأجل السيد. وإذا ما قام بهذا العمل، فبسبب رهبة السيد. لكن هذه الرهبة هي شيء آخر غير ما أحس به في لحظة الصراع: ليس الخطر مباشرا قط، فالعبد يدري بأن السيد يمكن أن يقتله فقط، وهو لا يراه في موقف قاتل.

بعبارة أخرى، فالعبد الذي يشتغل لأجل السيد، يكبت غرائزه لصالح فكرة ما، مفهوم ما[1]. وهذا هو ما يجعل نشاطه -بالضبط- نشاطًا إنساني على الأخص، أو عملاً (Arbeit). فهو ينكر ويحول المعطى والطبيعة، وطبيعة الخاصة، بتصرفه؛ وهو يقوم بذلك خدمة لفكرة ما، لما هو ليس بالمعنى البيولوجي للكلمة،

(1) **يرى هيجل أن** المفهوم (Begriff) والفهم (Verstand) ينتجان عن عمل العبد، في حين **أن** المعرفة الحسية (sinnliche gwissheit) هي معطى يتعذر اختزاله. لكنه بالإمكان **استنباط** أية معرفة إنسانية من العمل.

خدمة لفكرة سيد ما، أي لفكرة هي بالأساس اجتماعية، إنسانية، تاريخية، والحال أن القدرة على تحويل المعطى الطبيعي لصالح فكرة غير طبيعية هو تمكن من امتلاك تقنية ما أما الفكرة التي تنتج تقنية ما، فهي فكرة معينة، مفهوم علمي. أخيرا فإن امتلاك مفاهيم علمية، فهو تحل بالفهم (Ver-stand) بملكة الأفكار المجردة.

إذن فإن أصل الفهم، الفكر المجرد، العلم، التقنية، والفنون، يكمن كله في عمل العبد الإجباري. إن العبد، إذن، وليس السيد، هو الذي يحقق كل سمات هذه الأشياء. فالفيزياء النيوتولية خاصة (التي أثرت في كانط)، فيزياء القوة والقانون، هي حسب هيجل قوة المنتصر في الصراع المجيد، وهي قانون السيد المعترف به من طرف العبد، في نهاية التحليل.

لكن لا تتمثل في ذلك جميع المزايا التي ينتجها العمل فالعمل يفتح أيضًا سبيل الحرية – أو بالأخرى- التحرير. إن السيد، في الواقع، قد حقق حريته بتجاوزه غريزة حياته أثناء الصراع. والحال أن العبد- وهو يعمل لصالح آخر، قد تجاوز هو أيضًا غرائزه، وهو إذ يرتقي، من خلال ذلك، على مدرج الفكر، والعلم، والتقنية؛ وإذ يقوم بتحويل الطبيعة لخدمة فكرة ما، فإنه يتمكن، هو أيضًا، من التحكم في الطبيعة، وفي "طبيعته" أي الطبيعة نفسها التي تحكمت فيه أثناء الصراع، فجعلته عبدًا للسيد. إذن فالعبد يصل، بعمله، إلى النتيجة نفسها التي وصل إليها السيد بمخاطرته بحياته في الصراع: فلم يعد (العبد قط خاضعًا لشروط الوجود، المعطاة، الطبيعة؛ فقد عد لها انطلاقًا من الفكرة التي يكونها عن ذات نفسها. وهو إذ يعي هذا الحدث، فإنه إذن يعي حريته (Freiheit)، استقلاليته (Selbstandigkeit). وهو إذ يستخدم الفكر الذي نتج عن عمله، فإنه يصوغ الفكرة المجردة عن الحرية، التي تحققت في ذاته من خلال هذا العمل نفسه. من المؤكد، أن فكرة الحرية لدى العبد، لا تحيل بعد إلى واقعة حقيقية، فهو لم يتحرر ذهنيًا إلا بفضل العمل الإجباري، لأنه عبد للسيد فهو ما يزال في الواقع ذلك العبد. من الحرية القول بأنه لا يحرر نفسه، إلا من أجل أن يكون عبدًا

بطواعية من أجل أن يكون عبدًا أكثر مما كان قبل تمكنه من تشكيل فكرة الحرية. فقط فما كان قصورا للعبد هو في الآن ذاته كماله: ولأنه لم يكن حرًا في الواقع، فقد كانت له فكرة عن الحرية فكرة غير متحققة لعلها قابلة لأن تتحقق بالتحويل الواعي والإداري للوجود المعطى من خلال الإلغاء الفعال للعبودية، أما السيد، فهو على العكس من ذلك، حر؛ ففكرته عن الحرية ليست مجردة ولهذا فهي ليست فكرة بالمعنى الدقيق للكلمة، هناك مثال قابل لأن يتحقق. ولهذا فإن السيد لم يتمكن قط من تجاوز الحرية المتحققة فيه، وتجاوز قصورها. إن التقدم في تحقيق الحرية يمكن أن يكتمل من خلال فهم الحرية، ومن خلال نشأة الفكرة المطلقة (Absolue Idée) عن الحرية الإنسانية، المنكشفة في- وبالمعرفة المطلقة.

بصفة عامة، فإن العبد، وحده، هو من يقدر أن يحقق تقدمًا بإمكانه أن يتجاوز المعطى- وعلى الخصوص- معطى ذاته عينها، فمن جهة، كما عبرت عن ذلك، فإنه بامتلاكه لفكرة الحرية، دون أن يكون حرًا، يندفع لتغيير الشروط (الاجتماعية) المعطاة لوجوده، أي لتحقيق تقدم تاريخي، وبالتالي-وتلك نقطة مهمة- فإن لهذا التقدم بالنسبة له معنى، لم يكن حاصلاً له، ولا يمكن للسيد أن يبلغه.

إن حرية السيد، المتولدة في- وبالصراع، هي مأزق. حتى تتحقق، يجب العمل على أن يتم الاعتراف بها من طرف عبد ما، ويجب تحويل ذاك الذي يعترف بها إلى عبد. والحال أن حريتي لا تكف عن أن تكون حلمًا، وهمًا، مثالاً مجردًا بالقدر الذي تكون فيه معترفًا بها كونيًا من طرف هؤلاء الذين اعترف بهم باعتبارهم جديرين بالاعتراف. وهذا بالضبط هو ما لا يستطيع السيد أن يحصل عليه قط. من المؤكد أن حريته معترفة بها، فهي إذن واقعية. لكنها ليست معترفًا بها سوى من طرف العبيد. إنها إذن قاصرة في حقيقتها، وهي لا تقدر أن ترضي من قام بتحقيقها. ومع ذلك، فبقدر ما تظل حرية للسيد، فهو (السيد) لا يستطيع أن يكون بطريقة مغايرة. على العكس، فإذا كانت الحرية -في البداية- هي حرية عبد ليس معترفًا به من طرف أي شخص سوى ذاته، وإذا كانت، بالتالي، مجردة تمامًا فبإمكانها أن تتحقق في النهاية، وأن تتحقق في كمالها. بما أن العبد يعترف

بحقيقة السيد، وكرامته الإنسانية. يكفيه فقط أن يفرض، إذن حريته على السيد حتى يبلغ الإشباع النهائي الذي يمنحه الاعتراف المتبادل ويوقف الصيرورة التاريخية.

وحتى يقوم بذلك بالتأكيد، فمن اللازم أن يصارع ضد السيد، أي أن يمتنع –بالضبط– عن أن يظل عبدًا، وأن يتجاوز خوفه من الموت. يجب أن يصير آخر غير ما كانه، والحال أن العبد العامل على العكس من السيد المحارب الذي يظل دائمًا سيدًا مطابقًا لذاته (لما كان سلفا)، يقدر على التغيير لقد قام بالتغيير فعلا بفضل عمله.

يختزل فعل السيد الإنساني في تعريض حياته للخطر والحال، أن المخاطرة بالحياة حيثما كانت تظل دومًا هي نفس الشيء فما هو جدير بالاهتمام، هو فعل المخاطرة، بعض النظر عن القطعة الحجرية، أو الرشاش المستعملين، وهكذا فليس الصراع بما هو كذلك، والمخاطرة بالحياة، بل إن العمل هو الذي ينتج رشاشا ذات يوم، وليس قطاعه قط.

إن موقف السيد الحربي تمامًا،، لا يتغير عبر مجرى التاريخ، وليس هو من بإمكانه أن يولد تغييرا تاريخيا. من دون عمل العبد، فإن "أول" صراع سيعيد إنتاج نفسه دوما: فلا شيء يتغير داخله ولن يغير شيئًا في السيد، لا شيء سيتغير في الإنسان، بالإنسان، ومن أجل الإنسان؛ وسيظل العالم مطابقًا لذاته عينها، سيغدو طبيعة، وليس عالمًا تاريخيًا إنسانيًا.

كل تغير هو وضع أبدعه العمل، فالإنسان الذي يعمل يغير الطبيعة المعطاة فإنه إذا ما كرر فعله فإنه يكرره إذن في شروط أخرى، وأن فعله سيغدو بنفسه آخر فيعد أن صنع الإنسان أول قاطعة، فإنه يستطيع أن يستعملها لصنع قاطعة ثانية والتي ستغدو، بذلك، أفضل من سابقتها فالإنتاج يغير وسائل الإنتاج، وتعديل الوسائل ييسر الإنتاج، إلخ... وحيثما هناك عمل، فإن ثمة بالضرورة تغيرا، تقدما تطورا تاريخيا[1].

---

(1) إن الشيء المصنوع يجسد فكرة ("مشروعًا") يستقل عن الهنا والآن المادي؛ ولهذا فإن هذه الأشياء تتغير" هنا تكمن نشأة عالم" اقتصادي" إنساني على الخصوص حيث تظهر النقود، الرأسمال، الفائدة، والأجر..إلخ.

إنه التطور التاريخي. لأن ما يتغير، بتوظيف العمل، ليس هو فقط العالم الطبيعي؛ وإنما هو -أيضًا- الإنسان نفسه على الخصوص، فالإنسان – لأول وهلة- يخضع لشروط وجوده المعطاة الطبيعية. بالتأكيد، بإمكانه أن يسمو على هذه الشروط بالمجازفة بحياته في صراع مجيد. لكنه في هذه المجازفة ينكر بكيفية ما، عامة هذه الشروط، التي تظل دائمًا هي نفسها: إنه ينكرها بالجملة، دون أن يعدلها، وهذا الإنكار هو نفسه دائمًا، يظل الإنسان على صلة بالملموس الذي يختلف حسب المكان والزمان ولهذا فإنه يغير ذاته عينها بتغييره للعالم.

إذن فشيمة (مخطط) التطور التاريخي هي ما يلي: في البداية فإن السيد مستقلاً، والعبد مستقلا هما معًا محددان بعالم معطى، طبيعي، مستقل عنهما: فهما لم يصيرا بعد كائنين إنسانيين تاريخيين بحق. ثم إن السيد، من خلال مخاطرته بحياته، تسامى عن "الطبيعة" المعطاة، (الحيوانية)، فصار كائنًا إنسانيًا، كائنًا يبتكر ذاته عينها بفعله السالب الواعي. ثم أجبر العبد على العمل. وهذا (العبد) قد غير العالم المعطى الواقعي. فهو بدوره يتسامى عن الطبيعة، عن "طبيعته" الحيوانية، مادام أنه توصل إلى جعلها غير ما كانت عليه. من المؤكد، أن العبد شأنه شأن السيد، والإنسان عمومًا، محدد بالعالم الواقعي، لكن مادام أن هذا العالم قد تغير[1]، فإنه غير ذاته- عينها. وما دام أنه هو من غير العالم، فإنه هو من يغير ذاته بنفسه، بينما أن السيد لا يتغير إلا من خلال العبد. إن الصيرورة التاريخية والصيرورة التاريخية للكائن الإنساني هي إذن أثر للعبد- العامل، وليس للسيد المحارب، وبالتأكيد، من غير وجود السيد، فلن يكون ثمة تاريخ غير أن هذا شيء وحيد لأنه من دونه (السيد) لن يكون هناك عبد، ولن يكون هناك إذن عمل ما.

إذن-ومرة أخرى- فبفضل العمل استطاع العبد أن يغير، وأن يصير آخر لم يكنه، يعني أنه- في نهاية الأمر – كف عن أن يظل عبدًا. فالعمل هو Bildung (ثقافة)، بالمعنى المزدوج للكلمة: فهو من جهة، يكون، ويحول العالم، والإنسانية،

---

(1) الحيوانات لها أيضًا تقنيات (مشابهة): فأول عنكبوت قد غير العالم بنسجه لأول شبكة عنكبوتية. إذن فمن الحري القول أن العالم يتغير بالأساس (ويصير إنسانيًا) من خلال "التبادل" الذي ليس ممكنًا إلا بتوظيف العمل المنجز "المشروع" ما.

بجعلها أكثر توافقًا بالإنسان؛ ومن جهة أخرى، فإنه يحول ويكون، ويربي الإنسان، والإنسانية، بجعلها أكثر تطابقًا بالفكرة التي يكونها عن ذاته عينها، والتي لم تكن- للوهلة الأولى- سوى فكرة مجردة أو مثال.

إذن فإذا كان للعبد- في البداية- "طبيعة" خائفة في العالم المعطى، وأنها مجبرة على الخضوع للسيد، للقوة، فإنه من غير الوارد أن تظل دائما على هذه الحالة. فبفضل عمله يمكنه أن يصير آخر وبفعل عمله، بإمكان العالم أن يصير آخر، وهذا هو ما حصل بالفعل، كما يظهره التاريخ الكوني وأظهرته في النهاية، الثورة الفرنسية ونابوليون.

إن هذه التربية المبدعة للإنسان بالعمل (Bildung) تبدع التاريخ، أي الزمان الإنساني. العمل هو الزمان، ولهذا فهو بالضرورة داخل الزمان، إنه يستدعي الزمان أن تحول العبد الذي يسمح له بتجاوز رعبه، خوفه من السيد، خلال تجاوزه لرعب الموت، هو تحول طويل ومؤلم.

لأول وهلة، لا يمكن العبد، الذي سما إلى فكرة حريته المجردة، بعمله، من تحقيقها، لأنه لم يجرؤ بعد على الفعل الذي يستهدف تحقيق تلك الفكرة، أي أن يصارع ضد السيد وأن يجازف بحياته في صراع من أجل الحرية.

ولذا فالعبد، قبل أن يحقق الحرية، يتخيل أيديولوجيات متتالية، بحث خلالها على تبرير ذاته، وتبرير عبوديته، وعلى التوفيق بين مثال الحرية مع حدث العبودية.

إن الأيديولوجية الأولى للعبودية هي الرواقية Stoïcisme يحاول أن يقنع العبد نفسه، بأنه حر بالفعل، من خلال حدث وحيد يتمثل في أنه يعرف ذاته حرًا، أي امتلاكه لفكرة الحرية المجردة. فليس لشروط الوجود الواقعية أية أهمية: فلا يهم أن يكون المرء إمبراطورًا رومانيًا أو عبدًا، غنيًا أو فقيرًا مريضًا أو سليمًا؛ يكفيه فقط أن يمتلك فكرة الحرية، أي الاستقلالية تحديدًا، الاستقلال المطلق عن كل شروط الوجود المعطاة. (وهذا منبع تنوع الرواقية المعاصرة، إلي تحدث عنها هيجل في الفصل الخامس: فالحرية متماهية مع حرية الفكر؛ فالدولة تعتبر حرة، حينما نستطيع أن نتحدث بحرية؛ ومادام أن هذه الحرية مصونة، فلا شيء يدعو للتغيير داخل هذه الدولة).

إن نقد هيجل- أو بالأحرى، تفسيره لحدث كون الإنسان لم يتوقف عند هذا الحل الرواقي الذي قد ينظر إليه للوهلة الأولى على أنه مرض- قد يبدو أقل إقناعا وغريبا.

يقول هيجل أن الإنسان يتخلى عن الرواقية لأنه-بقدر ما هو رواقي- يشعر بالضجر. فقدا ابتدعت الأيديولوجية الرواقية من أجل تبريرًا جمودًا العبد، رفضه للصراع لتحقيق مثاله التحرري. وهذه الأيديولوجية تصد الإنسان عن الفعل: إنها تجبره على إرضاء ذاته بالكلام. والحال أن أي خطاب- يظل مجرد خطاب- فيما يقول هيجل- ينتهي بإزعاج الإنسان.

وهذا الاعتراض- أو التعليل- ليس بسيطًا إلا عند أول وهلة. إن له في الواقع، قاعدة ميتافيزيقية عميقة فالإنسان ليس هو الوجود، بل هو العدم الذي يمارس التعديم من خلال سلب الوجود. والحال أن سلب الوجود، هو الفعل. ولهذا يقول هيجل: "إن وجود الإنسان الحق، هو فعله" والامتناع عن الفعل هو إذن امتناع المرء عن أن يكون ما هو وجود إنسانيًا حقًا. إنه كائن بما هو Sein (وجود)، بما هو كائن معطى، طبيعي، إنه إذن الانحطاط، والبلاهة. وهذه الحقيقة الميتافيزيقية تنكشف للإنسان بواسطة ظاهرة الضجر: فالإنسان الذي يشبه الشيء والحيوان، والملاك- يظل مطابقا لذاته- عينها، فهو لا ينكر قط، ولا ينكر ذاته، أي أنه لا يتصرف قط- فهو مضجر وليس سوى الإنسان الذي يمكن أن يضجر.

مهما كان الأمر، فإن الضجر الناتج عن الثرثرة الرواقية هو الذي أجبر الإنسان على أن يبحث عن شيء آخر في الواقع، فلا يمكن للإنسان أن يصبح مشبعًا إلا من خلال الفعل، والحال أن الفعل هو تحويل للواقع، وأن تحويل الواقع هو إنكار للمعطى في حالة العبد، فإن تصرفه بالفعل يغدو هو إنكار للعبودية، أي إنكار السيد، إذن فهو مجازفة بحياته ضمن صراع ضد السيد لكن العبد لم يجرؤ بعد على القيام بهذا لقد دفعه الضجر إلى الفعل، فارتضى أن ينشط فكره بطريقته ما. وقد جعل منه سالبًا للمعطى وقد صار العبد الرواقي عبدًا شاكًا- عدميًا.

هذا الموقف الجديد يصعب في الأنانية: فقيمة، وحقيقة كل ما ليس هو أنا نفسها، تم إنكارها، أما طابع هذا الإنكار المجرد تمامًا، والكلامي، فهو مكون من كليته وجدر يته.

على الأقل، فالإنسان لا يتمكن من أن يحافظ على قوامه في هذا الموقف الشكي –العدمي. إنه عاجز عن ذلك لأنه في الواقع، بناقض ذاته من خلال وجوده نفسه: كيف ولماذا يعيش، حيث يتم إنكار قيمته ووجود العالم والناس الآخرين؟ هكذا فإن، أخذ العدمي على محمل الجد، هو انتحار، هو امتناع عن التصرف كلية، وبالتالي، هو رفض للحياة. غير أن الشاك الراديكالي لا يهم هيجل، لأنه بالتحديد، يختفي بانتحاره، فيكف عن الوجود، وبالتالي يكف عن أن يكون كائنًا إنسانيًا، عاملاً للتطور التاريخي.

وليس سوى العدمي الذي يظل محافظًا على حياته هو الجدير بالاهتمام.

والحال، إن هذا- العدمي- يجب أن يخلص إلى إدراك التناقض الذي يستلزمه وجوده. بصفة عامة فإن الوعي بالتناقض، هو المحرك للتطور الإنساني التاريخي. فالتمكن من الوعي بتناقض ما هو بالضرورة إرادة في رفعه. والحال فإنه يتعذر في الواقع إبطال تناقض وجود معطى إلا إذا تم تعديل الوجود المعطى وذلك بتحويله من خلال الفعل. غير أن تحويل الوجود، في حالة العبد، ما يزال صراعًا ضد السيد والحال أنه لا يريد القيام به.

وهو يحاول إذن، أن يبرر من خلال أيديولوجية جديدة تناقض الوجود الشكي، الذي هو في نهاية الأمر تناقض رواقي أي عبودي، بين فكرة أو مثال الحرية، وبين واقعة العبودية وهذه الأيديولوجية الثالثة والأخيرة التي يتبناها العبد، هي الأيديولوجية المسيحية، وأن العبد الآن لا ينكر الطابع المتناقض لوجوده. لكنه يحاول تبريره، معتبرًا أنه ضروري، لا يمكن تفاديه، وأن أي وجود يقتضي تناقضًا ما ولهذه الغاية يتخيل "عالمًا-آخر" هو "وراء" (Jenseits) العالم الطبيعي الحسي، إنه في هذه الدنيا عبد، وهو لا يقوم بأي شيء من أجل أن يحرر ذاته. غير أنه محق، لأن كل شيء في هذا العالم ليس سوى عبودية، وأن السيد هو بدوره عبد مثله.

لكن الحرية ليست كلمة حقة، مجرد فكرة محضة، مثال يتعذر تحقيقه، كما الشأن بالنسبة للرواقية والشكية، والحرية تكون واقعية، و متحققة في الماوراء.

فلا أحد بحاجة للصراع ضد السيد، مادام أنه حر سلفا بقدر ما يساهم في الماوراء، مادام أنه قد تحرر بواسطة هذا المارواء بواسطة تدخل الماوراء في العالم الحسي. ولا أحد يحتاج للصراع من أجل حصوله على اعتراف السيد به مادام أنه نال اعترافه من قبل الله. لا أحد يحتاج إلى الصراع من أجل أن يتحرر من هذا العالم، الذي هو بدوره باطل، وخالٍ من القيمة بالنسبة للمسيحي والشاك معا، لا أحد يحتاج لكي يصارع وكي يتصرف، مادام أنه- في الماوراء- في العالم الذي يعد حقيقيًا- يكون متحررًا سلفًا وندًا للسيد (في عبودية الله).

إذن بالإمكان تثبيت الموقف الرواقي، غير أنه في هذه المرة بطريقة أسلم ومن غير ضجر لأن المرء الآن يظل عين ذاته دائمًا : إنه يتغير ويجب أن يتغير، ويجب أن يتجاوز ذاته دائمًا حتى يسمو فوق ذاته، وعن ذاته بما هو معطى في الوجود الواقعي التجريبي لأجل بلوغ العالم المتعالي، والماوراء الذي يظل غير قابل للإدراك.

إذن فالمسيحي، من غير خوضه للصراع ودون أن يبذل، جهدًا، يحقق مثال العبد: إنه ينال- في وب ومن أجل الله- مساواته مع السيد: التفاوت ليس سوى سراب، كما هو شأن العالم الحسي كله حيث تسود العبودية والسيطرة.

وهذا الحل هو من غير أي شك عبقري كما يقول هيجل. فلا شيء يثير الدهشة سوى أن الإنسان قد استطاع لمدة قرون وهو يعتقد أنه "راضٍ" بهذا الجزاء الوضيع عن عمله.لكن هيجل يضيف، بأن كل هذا جيد جدًا، - بسيط جدًا، سهل جدًا- من أجل أن يغدو حقيقيًا. في واقع الأمر، فالذي يصير الإنسان عبدًا، هو رفضه المخاطرة بحياته.إنه لن يمتنع عن أن يكون عبدًا، مادام أنه غير مستعد للمخاطرة بحياته في صراع ضد السيد، ومادام أنه لم يتقبل فكرة موته.

إن تحريرًا دون صراع دموي هو إذن مستحيل ميتافيزيقيًا. وهذه الاستحالة الميتافيزيقية تنكشف أيضًا داخل الأيديولوجية المسيحية عينها.

في الواقع، فلا يمكن للعبد المسيحي أن يؤكد مساواته مع السيد إلا بتبنيه لوجود "عالم آخر" ولإله متعالٍ. والحال أن هذا "الإله"، هو بالضرورة سيد، وهو سيد مطلق. فالمسيحي لا يتحرر إذا من السيد البشري سوى من أجل عبوديته للسيد الألوهي.

إنه يتحرر من السيد البشري على الأقل داخل فكرته، غير أنه في حال عدم وجود سيد له، فإنه لا يمتنع عن أن يظل عبدا. فهو عبد دون سيد، فهو عبد في ذاته عينها، وهو ماهية محضة للعبودية. وهذه العبودية "المطلقة" تولد سيدا هو بدوره مطلق. فهو أمام الله مساوٍ للسيد. إذن فهو ليس مساويًا له سوى في العبودية المطلقة. إنه يظل إذن خادمًا، خادمًا للسيد حد المجد ومن أجل اللذة التي يشتغل بها وهذا السيد الجديد هو مثل العبد الجديد المسيحي، وهو بذاته أكثر عبودية من العبد الوثني.

وإذا ما تقبل العبد هذا السيد الألوهي، فإنه يقوم بذلك من أجل نفس الحجة التي يتقبل لأجلها السيد البشري: بسبب خوفه من الموت لقد تقبل – أو أنتج- عبوديته الأولى لأنها كانت ثمنًا لحياته البيولوجية. وقد تقبل عبوديته الثانية. لأنها هي ثمن حياته الأبدية.

بما أن الباعث الأخير لأيديولوجية "العالمين " ولثنائية الوجود الإنساني، هي الرغبة المستعبدة للحياة بأي ثمن، والمتطلعة لرغبة في حياة أبدية، لقد تولدت المسيحية في نهاية التقدير من قلق العبد إزاء العدم، عدمه الخاص، أي –بحسب هيجل-من استحالة تحمل الشرط الضروري لوجود الإنسان،-شرط الموت، والتناهي[1].

بالمقابل، فإبطال عدم كفاية الأيديولوجية المسيحية، والتحرر من السيد المطلق ومن الماوراء وتحقيق الحرية والعيش في العالم ككائن إنساني، مستقل وحر- كل هذا ليس ممكنا إلا بتقبل فكرة الموت، وبالتالي، الإلحادية، و أن كل تطور للعالم

---

(1) ليس هناك وجود إنساني(واعٍ، متكلم، حر) دون صراع يستلزم المخاطرة بالحياة، أي دون موت، دون تناه جوهري. "الإنسان الخالد" هو "دائرة مربعة".

المسيحي ليس شيئا آخر سوى المضي قدما نحو حيازة الوعي الإلحادي بالتناهي الجوهري للوجود الإنساني، وعلى هذا النحو، بإبطال التويولوجيا المسيحية، يمتنع الإنسان بشكل نهائي عن أن يظل عبدًا، وسيتمكن من تحقيق فكرة الحرية نفسها التي ظلت مجردة، أي مجرد مثال – التي أنشأتها المسيحية.

هذا هو ما تحقق في- وبواسطة- الثورة الفرنسية، التي أكملت تطور العالم المسيحي، و التي فتحت ثالث عالم تاريخي، بحيث إن الحرية المتحققة غدت في النهاية مفهومة (begriffen) بواسطة الفلسفة: بواسطة الفلسفة الألمانية، بواسطة هيجل في النهاية. والحال أن ثورة ما لتستطيع أن تبطل المسيحية حقًا، فمن اللازم أن يتحقق المثال المسيحي أولاً في صيغة عالم ما. فلأجل أن تقدر أيديولوجية ما على أن تكون متجاوزة، "ملغاة" بواسطة الإنسان، فمن اللازم للإنسان أن يقوم أولاً بتجربة تحقيق هذه الأيديولوجية في العالم الواقعي الذي يعيش فيه. إن السؤال هو إذن يتعلق بمعرفة كيف استطاع العالم الوثني أن يصير عالمًا مسيحيًا للعبودية، دون أن يكون هناك صراع ما بين الأسياد والعبيد، دون أن تكون هناك ثورة بالمعنى الخاص. لأنه في هذه الحالة يغدو العبد العامل الحر الذي يصارع ويخاطر بحياته، إنه يمتنع إذن عن أن يظل عبدًا، وأنه لا يقدر قط بالتالي أن يحقق عالمًا مسيحيًا عبوديًا بالأساس.

يستخلص هيجل هذه المسألة في القسم- أ-من الفصل السادس فلنتمعن إذن فيما قاله.

في الفينومولوجيا، لا يتحدث هيجل عن تكون الدولة الوثنية. فلندرسها إذن باعتبارها دولة تشكلت سلفا.

إن الطابع الجوهري لهذه الدولة، للمجتمع الوثني، قد تعين من خلال واقعة كونها دولة، مجتمع أسياد، فالدولة الوثنية لم تعترف بمواطنيها إلا باعتبارهم أسيادًا. فليس مواطنا إلاَّ من خاض الحرب وليس سوى المواطن هو الذي يخوض الحرب. أما العمل فموكول إلى العبيد الذين هم على هامش المجتمع والدولة. وأن الدولة في شموليتها، هي الدولة – السيد، التي ترى معنى وجودها، ليس في

عملها، ولكن في مجدها، في الحروب المجيدة التي تقودها بقصد الاعتراف باستقلاليتها وتفوقها على الدول الأخرى على كل الدول الأخرى.

والحال، حسب هيجل، أن المضجر في كل هذا هو أن دولة الأسياد المحاربين والبطالين الوثنية لا يمكنها أن تعترف ولا تقدر على الاعتراف أو تحقيق سوى العنصر الكوني للوجود الإنساني، أما العنصر الخاص فيظل على هامش المجتمع والدولة بعبارة أدق.

هـذا التعـارض بـين الخصوصـية والكونيـة، بين Einzelheit و ALLgemeinheit هو أساسي لدى هيجل. أما إذا كان يمكن للتاريخ، بحسبه، أن يكون مفسرًا بوصفه جدل السيادة و العبودية، فيمكنه أيضًا أن يكون مفهومًا بوصفه جدلاً للخصوصي والكوني في الوجود الإنساني.و يتكامل هذان التأويلان تكاملاً تعاضديًا، مادامت أن السيادة تحيل إلى الكونية و العبودية إلى الخصوصية.

ما يعنيه هذا هو التالي:

منذ البداية يبحث الإنسان عن الـ Anerkennung، الاعتراف. وهو لا يرضى بأن يمنح ذاته قيمة ما. فهو يرغب بأن تكون هذه القيمة الخاصة به، معترفًا بها من طرف الجميع كونيا.

بعبارة أخرى: لا يمكن للإنسان حقًا أن يكون "راضيًا"، لا يمكن للتاريخ أن يتوقف، سوى في وبتكوين مجتمع ما، دولة ما، حيث إن القيمة الشخصية الخاصة تمامًا، وفردية كل شخص هي معترف بها، بما هي كذلك، في خصوصيتها بالذات، من طرف الجميع، من طرف الكونية المجسدة في الدولة بما هي كذلك، وبحيث إن القيمة الكونية للدولة معترف بها ومتعينة من طرف الخصوصي بما هو خصوصي، من طرف كل الخصوصيات[1].

---

(1) الخصوصي الذي يحقق قيمة كونية، ليس فضلاً عن هذا خصوصيًا قط: انه فرد =(مـواطن الدولة الكونية المتجانسة)، تركيب للخصوصي والكـوني، وبالمثـل فـالكوني (الدولـة) =

والحال أن دولة كهذه، وتركيبًا كهذا للخصوصية والكونية،ليس ممكنًا إلا بعد "إلغاء" التعارض ما بين السيد والعبد، وتركيب الخصوصي والكوني هو أيضًا تركيب للسيادة والعبودية. بقدر ما السيد يعارض العبد بقدر ما هناك سيادة وعبودية، فلا يمكن للتركيب الخصوصي والكوني أن يتحقق، ولن يغدو الوجود الإنساني "راضيًا" قط. وهذا ليس فقط بسبب عدم توصل السيد نفسه إلى الاعتراف الكوني حقًا، مادام أنه لم يعترف قط ببعض هؤلاء الذين اعترفوا به، - العبيد. وهذا التركيب مستحيل لأن السيد لم يتمكن من أن يحقق وأن يعترف سوى بالعنصر الكوني داخل الإنسان، في حين أن العبد يرجع وجوده إلى قيمة مخصوصة تمامًا.

يؤسس السيد قيمته الإنسانية بالمخاطرة بحياته، والحال أن هذا الخطر يحف كل شيء دومًا- هو نفس الخطر لدى الجميع. فالإنسان الذي يعرض نفسه للخطر، لا يختلف في شيء عن الآخرين الذين يقومون به أيضًا، من خلال تعريض حياته للخطر فقط. فالقيمة الإنسانية التي تتأسس بالصراع هي كونية أساسًا، إنها "لا شخصية" و لهذا فإن دولة الأسياد التي لا تعترف بإنسان ما إلا وهو في خدمة حدث كونه يعرض نفسه للخطر من أجل الدولة جراء حرب مجيدة، فإنها لا تعترف سوى بالعنصر الكوني في الإنسان تمامًا، في المواطن: فمواطن هذه الدولة هو مواطن كيفما كان، بقدر ما هو مواطن معترف به من قبل الدولة، إنه لا يختلف عن الآخرين، وهو محارب مجهول، وهو ليس سيدًا معينًا. بل حتى رئيس الدولة ليس سوى مجرد ممثل للدولة، للكوني، وليس فردًا بالمعنى الدقيق للكلمة، فهو في نشاطه الخاص في خدمة الدولة، وليست الدولة في خدمة إرادته الشخصية والخاصة.

بإيجاز فرئيس الدولة - المدينة اليونانية، ليس "ديكتاتورًا" بالمعنى الحديث للكلمة، المسيحي الرومانسي. هو ليس نابوليونًا، يخلق دولة ما بإرادته الشخصية، بهدف أن يحقق وأن يعترف بإرادته الخاصة. رئيس الدولة الوثني يتقبل دولة

=المتحققة من قبل الخصوصي هي مفردنة. إنها الدولة الفرد، أو الفرد – الدولة، المتجسدة في شخصية الرئيس الكوني (نابليون) و المنكشفة للحكيم (هيجل).

معطاة، أما قيمته الخاصة والحقيقية نفسها فليسا سوى في خدمة هذه الدولة، في خدمة العنصر الكوني للوجود. ولهذا فإن السيد، الوثني، ليس راضيًا قط. وحده الفرد يقدر أن يكون كذلك.

بالنسبة لوجود العبد، فهو يتحدد بالعنصر الخاص تمامًا. فالقيمة الإنسانية المؤسسة بالعمل هي أساسًا خاصة "شخصية" يخضع الـ Bildung، التكوين التربوي للعامل من خلال العمل، لشروط عينية يتحقق فيها العمل، وهي تتنوع داخل الفضاء، وتتغير في الزمان لخدمة هذا العمل نفسه. إذن فإنه في نهاية التقدير، من خلال العمل تتأسس الفروق بين الناس، وتتشكل "الخصوصيات" و"الشخصيات". فضلا عن ذلك فإن العبد –العامل وليس السيد– المحارب هو الذي يمتلك وعيا بـ "شخصيته" وهو الذي يتصور الأيديولوجيات "الفردانية"، حيث إن القيمة المطلقة تكون منتسبة للخصوصية، للشخصية، وليس للكونية للدولة بما هي كذلك وإلى المواطن بوصفه مواطنا.

فقط، فإن ما يتم الاعتراف به كونيًا من قبل الآخرين، من قبل الدولة، من قبل السيادة بما هي كذلك ليس هو العمل، ولا هو "شخصية" العامل، ولكنه فوق ذلك كله، هو الإنتاج اللا شخصي للعمل. بقدر ما يعمل العبد فإنه يظل عبدا،أي بقدر ما لا يعرض حياته للخطر، وبقدر ما لا يخوض صراعًا من أجل فرض قيمته الشخصية على الدولة، وبقدر ما لا يتدخل بفعالية داخل الحياة الاجتماعية، فإن قيمته الخاصة تظل ذاتية تمامًا: هو وحده من يعترف بها. إن قيمته إذن هي فقط خاصة:

وتركيب الخصوص والكوني، أي الفردانية، يتحقق في العبد قليلاً أيضًا كما هو الشأن بالنسبة للسيد. ولهذا – للمرة الثانية– فإن تركيب الخصوصية والكونية داخل الفردانية، الذي وحده يمكن أن "يرضي" الإنسان، لا يمكن أن يتحقق سوى في "إبطال" تركيب السيادة والعبودية.

فلنعد إلى الدولة الوثنية، إلى الدولة - المدينة للأسياد – المحاربين غير العاملين.

فهذه الدولة، شأنها شأن أية دولة، لا تهتم، ولا تعترف سوى بفعل المواطنين، الذي يختزل في الفعل الحربي، فالدولة الوثنية لا تعترف إذن سوى بالوجه الكوني للوجود الإنساني في المواطن، ومع ذلك فالعنصر الخاص، ليس مقصيا، ولا يمكن أن يقصى قطعًا.

في الواقع، فإن السيد ليس سيدا للعبيد فقط، ومواطنًا محاربًا لدولة ما. إنه ما يزال أيضًا عضوا في عائلة ما.

وأن الوجه الخصوصي لوجود السيد الوثني، ينتمي للعائلة. فالإنسان في حضن عائلته، ليس سيدا ما، مواطنا ما، محاربا ما، إنه أب، زوج، ابن وهو هذا الأب، وهذا الزوج:

- هو كذلك "امرئ خاص". فقط فإن خصوصيته المعترف بها داخل العائلة، ليست إنسانية حقًا. بالفعل فإن الفعل الإنساني المؤنسن لدى العبد الوثني الذي لا يشتغل، يختزل في فعل الصراع الحربي. والحال أنه ليس هناك داخل العائلة صراع أو مخاطرة بالحياة. إذن فليس الفعل الإنساني (Latat) هو الذي يتم الاعتراف به داخل العائلة بما هو كذلك، ولكن ما ينال الاعتراف إنما هو Sein

- الوجود الساكن المعطى، الوجود البيولوجي للإنسان، للأب، للبعل، للابن، للأخ، الخ...

والحال أن منح قيمة مطلقة لكائن ما، ليس لأجل ما أنجزته أفعاله، بل لمجرد كونه واقع وجوده.

- إنه الحب الممنوح. يمكن أن نقول إذن بأن الحب هو الذي يتحقق في ومن خلال العائلة القديمة. ومادام الحب لا يتعلق بالأفعال، بنشاط المحبوب، فإنه لا يمكن أن يتوقف بموته نفسها، و بحب الإنسان في سكونيته، يتم اعتباره كما لو كان ميتا. فلا يمكن أن يغير الموت شيئًا بالنسبة للحب وللقيمة الممنوحة من قبل العائلة. ولهذا فإن للحب ولعرف الأموات مكانًا داخل العائلة الوثنية.

فالعائلة الخاصة و المتفردة هي إذن مكمل ضروري للدولة الكونية الوثنية. فقط فإن السيد الوثني هو أيضًا "راض befreidigt " قليلاً بحياته العائلية رضى

لم ينله من خلال وجوده كمواطن. فوجوده الإنساني يتحقق في الدولة ويغدو معترفا به. لكن هذا الوجود ليس هو وجوده حقًا: فليس هو من تم الاعتراف به. أما بالنسبة للعائلة فهي تعترف بوجوده الشخصي، الخاص. لكن هذا الوجود هو أساسًا غير فعال، فهو ليس وجودًا إنسانيًا حقًا، هناك حيث الأفعال الإنسانية المتمثلة في الصراع والعمل لا تتآلف قط في كائن إنساني وحيد، فإن الإنسان لن يكون قط "راضيا" تمامًا. إن تحقق و تمام الاعتراف بالأفعال الكونية وحدها في الدولة "يرضي" الإنسان شيئا ما شأنه شأن تحقق الاعتراف بكينونته الشخصية الخاصة في العائلة.

من المؤكد – مبدئيًا – أن تركيبًا للخاص العائلي و الكوني الدولتي بإمكانه إرضاءَ الإنسان. لكن تركيبا كهذا في العالم الوثني هو مستحيل مطلقًا. لأن العائلة والدولة يقصيان كلاهما الآخر، من غير أن يتمكن الإنسان من الانتقال من أحدهما نحو الآخر.

فالقيمة العليا بالنسبة للعائلة، هي في واقع الأمر، وجود Sein، هي الوجود الطبيعي، الحياة البيولوجية لأعضائها. والحال أن ما تطلبه الدولة من أعضاء العائلة هو بالتحديد المخاطرة بحياتها، والتضحية من أجل القضية الكونية. فتعبئة واجب المواطن هو إذن تعطيل قانون العائلة بالضرورة، والعكس صحيح.

هذا الصراع في العالم الوثني لا يمكن تفاديه وليس له من مخرج، فالإنسان لا يستطيع التخلي عن العائلة، مادام أنه لا يستطيع التخلي عن خصوصية كينونته، كما أنه لا يقدر بتاتًا التخلي عن الدولة، ما دام أنه لا يستطيع التخلي عن كونية فعله، وهو لهذا يعتبر دومًا مجرمًا، سواء إزاء الدولة أم إزاء العائلة وهذا هو ما يشكل الطابع التراجيدي للحياة الوثنية، فالعالم الوثني للأسياد – المحاربين شأنه شأن البطل التراجيدي القديم يجد نفسه إذن داخل صراع محتوم، ولا مخرج له، ينتهي بالضرورة إلى الموت، إلى إفلاسٍ تام لهذا العالم، وقد بين هيجل في الفينومونولوجيا كيفية تطور هذه التراجيديا.

في نهاية التحليل، فإن العالم الوثني قد تهاوى لأنه أقصى العمل. لكن العامل المباشر لهلاكه هو شيء مثير للفضول، هو المرأة. لأن المرأة هي التي تمثل المبدأ العائلي، أي مبدأ الخصوصية المذموم بالنسبة للمجتمع بما هو كذلك والذي يعني انتصاره تحطم الدولة، أي الكلي بالمعنى الدقيق للكلمة.

والحال أن المرأة من جهة تؤثر على الرجل الشاب الذي لم يفك بعد ارتباطه التام بالعائلة، و الذي لم يخضع خصوصيته بعد لكلية الدولة. ومن جهة أخرى بما أن الدولة بالتحديد هي دولة حربية، فإن الرجل الشاب – الجندي البطل اليافع – هو من يجب أن يتقلد في النهاية الحكم. وبمجرد وصوله إلى سدة الحكم فإن هذا البطل الشاب (=الإسكندر الأكبر) سيظهر مزايا خصوصيته العائلية والتي ما تزال نسوية. لقد عزم على تحويل الدولة إلى ملكيته الخاصة، إلى إرث عائلي، وإلى جعل مواطني الدولة خاضعين له، وقد نجح في مسعاه. لماذا ؟ لأن الدولة الوثنية بالأحرى هي دائمًا تقصي العمل، فالقيمة الإنسانية الوحيدة هي التي تتحقق داخل الصراع، والمخاطرة بالحياة، فحياة الدولة يجب أن تظل حياة حربية بالضرورة: الدولة الوثنية ليست دولة إنسانية إلا بالقدر الذي تعبئ فيه محاربين ممجدين دومًا. والحال أن قوانين الحرب والقوة الغاشمة، هي تلك التي تتمكن فيها الدولة الأقوى شيئًا فشيئًا من ابتلاع الدول الأضعف. وهكذا تتحول المدينة المنتصرة شيئًا فشيئًا إلى إمبراطورية، – إلى إمبراطورية رومانية.

والحال أن مستوطني المدينة الأم، الأسياد بالمعنى الدقيق، هم الأكثر عددًا القادرين على الدفاع عن الإمبراطورية، وأن من واجب الإمبراطور أن يستعين بالمرتزقة. وبالتالي فإن مواطني المدينة لم يعودوا مجبرين على القيام بالحرب، وشيئًا فشيئا، فلن يخوضوا الحرب قط في زمن ما، من خلال ذلك فلن يعود بإمكانهم مقاومة خصوصية الإمبراطور الذي يلغيهم باعتبارهم مواطنين و يحولهم إلى خصوصيات تشكل جزءًا من إرثه، إلى شخصيات خاصة.

لقد غدا جميع قدماء المواطنين عبيدًا للعاهل. فأن يكون المرء سيدًا معناه في واقع الأمر أن يصارع ويعرض حياته للخطر فالمواطنون الذين لا يخوضون

الحرب قط يكفون إذن، من أن يظلوا أسيادًا، ولهذا فقد غدوًا عبيدًا للإمبراطور الروماني. ولهذا أيضًا تقبلوا أيديولوجية عبيدهم: الرواقية أولاً، ثم الريبية،

و-أخيرًا- المسيحية.

ها نحن إذن بلغنا حل المشكلة التي تهمنا:

قبول الأسياد لأيديولوجية عبيدهم. لقد صار رجل السيادة الوثني رجل العبودية المسيحي، حدث هذا دون صراع، دون ثورة بالمعنى الدقيق- لأن الأسياد غدوا بأنفسهم عبيدًا. أو بالأحرى أسيادًا مزيفين. لأنهم ليسوا قط أسياد حقيقيين، لا يعرضون حياتهم للخطر: وهم ليسوا قط عبيدًا حقيقيين، لأنهم لا يعملون قط لصالح الغير. يجدر القول بأنهم عبيد بدون أسياد، إنهم أشباه عبيد. وبامتناع الأسياد عن أن يكونوا أسيادًا حقيقيين، فقد تعذر عليهم تملك عبيد حقيقيين: فقد أعتقوهم، ولهذا غدا العبيد أنفسهم بدون أسياد، أي غدوا أسيادًا مزيفين. إذن فقد تم إبطال التعارض ما بين السيادة والعبودية ومع ذلك ليس لأن العبيد قد صاروا أسيادًا حقيقيين فقد تحققت الوحدة في السيادة المزيفة والتي هي في واقع الأمر عبودية مزيفة، عبودية من غير أسياد.

هذا العبد من غير سيد، وهذا السيد من غير عبد هو ما يسميه هيجل البرجوازي، المالك الخصوصي.فالسيد اليوناني مواطن المدينة وقد صار مالكًا خاصًا. فإنه غدا برجوازيا رومانيًا مسالمًا خاضعًا للإمبراطور الذي يعد نفسه مجرد برجوازي، مالك خاص حيث إن الإمبراطورية هي الميراث. ولهذا يتحقق لصالح الملكية الخاصة تحرير العبيد الذين صاروا ملاكين، برجوازيين، مشابهين لأسيادهم السابقين.

إذن فالإمبراطورية الرومانية بخلاف المدينة اليونانية، عالم برجوازي. وبما أنها كذلك فقد صارت أخيرًا عالمًا مسيحيًا.

لقد هيأ العالم البرجوازي القانون الخاص، - الإبداع الوحيد الأصيل لروما حسب هيجل. أما المفهوم الأساسي للفكر التشريعي الروماني المتمثل في

"الشخصية القانونية (rechtliche personalich/Keit) فيحيل إلى التصور الرواقي للوجود الإنساني، وأيضًا إلى مبدأ الخصوصية العائلية. فالقانون الخاص شأنه شأن العائلة، يضفي قيمة مطلقة على كينونة الإنسان الخالصة و المجردة، بمعزل عن أفعاله. وكما هو الشأن في التصور الرواقي، فإن القيمة الممنوحة للشخص لا تخضع لشروط وجوه العينية: "إنه شخص قانوني " دائمًا وأبدًا، والجميع يضحون كذلك. ويمكن القول بأن الدولة البرجوازية المؤسسة على فكرة القانون الخاص هي القاعدة الواقعية للرواقية باعتبارها واقعة اجتماعية، تاريخية وليس باعتبارها فكرة مجردة.

وهذا ما ينطبق بالذات على الريبية العدمية: ذلك لأن الملكية الخاصة (Eigentum) هي قاعدتها الواقعية، وهي واقعيتها الاجتماعية، التاريخية. فالريبية العدمية للعبد الأنوي Solipsiste، الذي لا يمنح القيمة والوجود الحقيقي إلا لنفسه، توجد لدى الملاك الخاص، الذي يخضع على كل شيء، بما في ذلك الدولة نفسها لقيمة ملكيته الخاصة المطلقة. وهكذا، فإذا كانت الواقعة الوحيدة للأيديولوجيات الخصوصية المسماة بالفردانية، هي الملكية الخاصة، فذلك ليس سوى في العالم البرجوازي المحكوم بفكرة هذه الملكية، يمكن أن تصير فيه هذه الأيديولوجيات قوى اجتماعية واقعية.

أخيرًا، فإن حقيقة برجوازية الإمبراطورية الرومانية هي ذاتها التي تفسر تحولها إلى عالم مسيحي الذي صير واقعة المسيحية ممكنة، والتي حولت الفكرة المسيحية، و المثال المسيحي إلى واقع اجتماعي وتاريخي. وإليكم سبب ذلك:

من أجل أن يصبح البرجوازي (الذي لا يصارع ولا يجازف بحياته مبدئيًا) كائنًا إنسانيًا حقًا فيلزمه أن يعمل، شأنه شأن العبد غير أنه على خلاف العبد، من غير سيد، وليس مجبرا على العمل لخدمة غيره.

إذن فهو يعمل لصالح ذاته. والحال أن العمل، في التصور الهيجلي، لا يمكن أن يكون عملاً حقًا وفعلاً إنسانيًا خاصًا، إلا بشرط أن يتحقق لصالح فكرة (أو

مشروع)، أي لصالح شيء آخر غير المعطى خاصة المعطى الذي هو العامل ذاته. ولهذا فإن العبد يستطيع العمل بالاستناد إلى فكرة السيد، و السيادة و الخدمة (Dienst). ويمكن أيضًا (وهذا هو الحل الهيجلي النهائي للمسألة) العمل بالاستناد إلى فكرة المجتمع، الدولة: بالإمكان بل من الواجب العمل لصالح الدولة. لكن البرجوازي لا يمكنه أن يقوم بهذا ولا بذاك. فليس له سيد يخدمه بعمله. وليست له دولة بعد، لأن العالم البرجوازي ليس إلا تكتلاً للملكيات الخاصة، المعزولة عن بعضها البعض، من غير مجتمع حقيقي.

تبدو مسألة البرجوازي مستعصية الحل: يجب على البرجوازي أن يعمل لغيره، ولا يستطيع العمل إلا من أجل ذاته. والحال أن الإنسان قد نجح في حل مشكلته، وقد توصل للحل مرة أخرى من خلال مبدأ الملكية الخاصة البرجوازي، فالبرجوازي لا يعمل لغيره. ولكنه لا يعمل قط من أجل ذاته باعتباره كيانًا بيولوجيًا. بل هو يعمل لأجل ذاته باعتباره "شخصية شرعية"، و باعتباره مالكًا خاصًا: إنه يعمل من أجل الملكية بوصفها كذلك، أي بتحولها إلى مال.وهو يعمل من أجل الرأسمال. بعبارة أخرى، فالعامل البرجوازي يفترض – و يشرط- إنكار الوجود الإنساني Entsagung، الإنسان يتعالى، يتخطى، يشرع مبتعدًا عن ذاته، بالشروع في الملكية الخاصة، في الرأسمال الذي صار- بما هو عمل الملاك – مستقلاً عنه، يستخدمه، كما السيد الذي يستخدم العبد. مع هذا الفارق فالخدمة الآن غدت مقبولة من طرف العامل بوعي و اختيار.(نلاحظ هنا سواء بالنسبة لهيجل أو لماركس، الظاهرة المركزية للعالم البرجوازي وليس قط خضوع العامل، البرجوازي الفقير لخدمة البرجوازي الثري، وإنما خدمة كل منهما معًا للرأسمال) وكيفما كان الأمر، فإن الوجود البرجوازي يفترض، و ينتج ويغذي الإنكار والحال أن هذا الإنكار هو الذي ينعكس قي الأيديولوجية المسيحية الثنائية، بضمانه لمضمون جديد، خاص، غير وثني.إنها الثنائية المسيحية ذاتها التي توجد في الوجود البرجوازي: التضاد ما بين "الشخص القانوني"، المالك الخاص، وما بين الإنسان لحمًا وعظمًا، وجود عالم متعال مثالي، متمثل في الواقع

بواسطة المال، الرأسمال، الذي فرض على الإنسان أن يندر له فعله، مضحيًا برغباته الحسية، البيولوجية. أما بالنسبة لبنية الماوراء المسيحية فهي متشكلة على صورة الروابط الواقعية في الإمبراطورية الرومانية التي تربط الإمبراطور بأتباعه وهي روابط لها - كما رأينا سابقًا – نفس أصل الأيديولوجية المسيحية: فرفض الموت، والرغبة في الحياة الحيوانية، في الوجود Sein ارتقت في المسيحية، إلى رغبة في الخلود، وفي "الحياة الأبدية".

وإذا كان السيد الوثني قد تقبل أيديولوجية عبده المسيحية، الأيديولوجية التي جعلت منه خادما للسيد المطلق، لملك السماوات، لله، فذلك لأنه - حين كف عن المخاطرة بحياته، وأضحى برجوازيًا مسالمًا.

– فإنه كف عن أن يكون مواطنا قادرا على إرضاء ذاته من خلال النشاط السياسي. يرى نفسه ذاتًا خاضعة لإمبراطور مستبد. شأنه شأن العبد، ليس له بالتالي ما سيخسره و سيفوز بكل شيء وهو يتخيل عالمًا متعاليًا، يكون فيه جميع الناس متساوين أمام سيد كلي القدرة، يعترف فضلا عن كل هذا بالقيمة المطلقة لأي فرد بوصفه كذلك.

تلكم هي إذن الكيفية والسبب الذي من أجله صار عالم الأسياد الوثني عالمًا برجوازيًا مسيحيًا. على النقيض من الوثنية، ديانة الأسياد، المواطنين المحاربين التي لا تمنح القيمة الحقة إلا للكونية، لما هو صالح للكل بصفة دائمة، فإن المسيحية، ديانة العبيد – أو بالأحرى، للذوات البرجوازية، تمنح القيمة المطلقة للخصوصية، للهنا و الآن وهذا التغير يتجلى بوضوح في أسطورة حلول الله في عيسى – المسيح وأيضًا في فكرة كون الله له علاقة مباشــرة بأي إنسان بمعــزل عن الآخر، دون اجتياز العنصر الكوني أي الاجتماعي و السياسي، لوجود الإنسان.

إذن فالمسيحية هي أولا و قبل كل شيء رد فعل خصوصي، أسروي وخدمي Servile ضد كونية الإنسان – المواطنين الوثنية. بل هي أكثر من ذلك كله. إنها

تقتضي أيضًا فكرة تركيب الخصوصي والكوني، أي تركيب السيادة و العبودية: فكرة الفردانية، أي لهذا التحقيق لقيم ووقائع كونية في -و- من خلال الخصوصي، ولهذا الاعتراف الكوني بقيمة الخصوصي، الذي يمكنه وحده أن يمنح للإنسان الإشباع Befreidigung الأسمى و النهائي.

بعبارة أخرى فالمسيحية تعثر على حل مسألة التراجيديا الوثنية. ولهذا فمنذ قدوم المسيح، فلم تعد هناك قط تراجيديا حقه. أي ليس هناك قط صراع لا يمكن تجنبه، ولا مخرج له حقًا.

المسألة هي كلها الآن تتمثل في تحقيق فكرة الفردانية المسيحية، وأن تاريخ العالم المسيحي ليس شيئًا آخر سوى تاريخ هذا التحقق.

و الحال، حسب هيجل، أنه لا يمكن تحقيق المثال الأنثربولوجي المسيحي (الذي يتقبله كاملا) إلا بإبطال التويولوجيا المسيحية: الإنسان المسيحي لا يمكنه حقا أن يصير ما يريد أن يكونه إلا إذا صار إنسانًا من غير إله، أو بالأحرى أن يصير إنسانًا – إلهًا. يجب أن يحقق في ذاته ما كان يعتقد في بداية الأمر أنه متحقق في إلهه. ولأجل أن يغدو حقًا مسيحيًا، فيجب عليه أن يصير هو بذاته مسيحيًا. حسب الديانة المسيحية، فإن الفردانية تركيب الخصوصي والكوني لا يتم إنجازه إلا في الماوراء (الآخرة)، بعد موت الإنسان.

وهذا التصور ليس له معنى إلا إذا افترضنا سلفًا بأن الإنسان خالد. و الحال أن الخلود حسب هيجل لا ينسجم مع ماهية الكائن الإنساني ذاتها، و بالتالي مع الأنقربولوجيا المسيحية نفسها.

إذن فالمثال الإنساني لا يمكنه أن يتحقق إلا من خلال إنسان فانٍ مدرك لفنائه. بعبارة أخرى، فإن التركيب المسيحي يجب أن يتم ليس في الماوراء (الآخرة) بعد الموت، و لكن في الدنيا ici-bas خلال حياة الإنسان. وهذا يعني بأن الكون المتعالي (الله). الذي يعترف بالخصوصي، يجب أن يعوض بالكوني المحايث للعالم. و بالنسبة لهيجل فهذا الكوني المحايث لا يمكن أن يكون سوى

الدولة، في مملكة الأرض. التي يجب أن يتحقق فيها ما هو مفروض أن يتحقق بواسطة الله في مملكة السماء. ولهذا يقول هيجل بأن الدولة "المطلقة" التي عاينها (إمبراطورية نابوليون) هي تحقق لمملكة السماء المسيحية.

إذن فتاريخ العالم المسيحي هو تاريخ التحقق التقدمي لهذه الدولة المثالية، حيث يصبح الإنسان في النهاية "راضيًا" وهو يتحقق باعتباره فردا نية، - تركيبًا للكوني والخصوصي، للسيد والعبد، للصراع والعمل وحتى يستطيع الإنسان تحقيق هذه الدولة، فيجب أن يصرف نظره عن الآخرة، و يصوبه تجاه الدنيا، و أن يتصرف فقط بهدف الدنيا. بعبارة أخرى يجب أن يستبعد فكرة التعالي المسيحية. و لهذا فإن التطور المسيحي مزدوج: هناك من جهة التطور الواقعي، الذي يهيئ الشروط الاجتماعية و السياسية لبزوغ الدولة "المطلقة" وهناك التطور مثالي الذي يقصي المثال المتعالي، و الذي يجلب السماء للأرض، على حد تعبير هيجل.

إن هذا التطور المثالي، المقوض للتويولوجيا المسيحية، هو عمل المثقف. يهتم هيجل اهتمامًا كبيرًا بظاهرة المثقف المسيحي أو البرجوازي. وهو يتحدث عنه في القسم "ب" من الفصل السادس، كما يخصص له الفصل الخامس كله. [1]

فلا يستطيع هذا المثقف أن يعيش إلا في العالم المسيحي البرجوازي، حيث بإمكان المرء أن لا يكون سيدًا، يعني ليس بإمكانه تملك العبيد، أو الدخول، في صراع، ومن غير هذا سيغدو هو بذاته عبدًا.

لكن المثقف البرجوازي هو على كل حال مغاير للبرجوازي بالمعنى الدقيق للكلمة، فإذا كان يشبه البرجوازي المجرد عن السيادة. و كان بالأساس مسالمًا وغير مصارع، فإنه يختلف عن البرجوازي من خلال كونه لا يشتغل قط، إنه إذن مجرد عن الطابع الجوهري للعبد، بقدر ما هو مجرد عن طابع السيد.

---

(1) في الواقع فإن مثقف الفصل الخامس (الإنسان الذي يعيش في المجتمع، وداخل الدولة، وهو يعتقد أو يتصرف كأنه الكائن "الوحيد في العالم" يجد نفسه في مراحل العالم البرجوازي، لكن هيجل وهو يصفه يقصد معاصريه.

بإمكان المثقف، وهو ليس عبدًا، أن يتحرى من الوجه العبودي المميز أساسا للمسيحية، بما في ذلك من عنصرها التويولوجي، المتعالي. لكن بإمكانه وهو ليس سيدا أن يتمسك بالعنصر الخاص، بالأيديولوجية "الفردانية" للأنثربولوجيا المسيحية، باختصار بإمكانه – وهو ليس سيدًا ولا عبدًا – أن يحقق بطريقة ما داخل هذا العدم، و في هذا الغياب لكل تحديد معطى، التركيب المبحوث عنه للسيادة و العبودية: بإمكانه تصور ذلك فقط أنه لا يستطيع – وهو ليس سيدًا أو عبدًا أي ممتنعًا عن العمل و الصراع – أن يحقق فعلاً التركيب الذي يكتشفه: فمن غير عمل و لا صراع يظل هذا التركيب المتصور مجرد تركيب شفوي (فارغ).

والحال أن الأمر يتعلق بهذا التركيب، لأن واقع التركيب وحده هو الذي بإمكانه أن يرضي الإنسان، وأن يستكمل التاريخ ويكشف العلم المطلق. يلزم إذن أن تلتحق سيرورة المثال بسيرورة الواقع ويلزم أن تكون الشروط الاجتماعية والتاريخية كما هو شأن أيديولوجية المثقف قابلة للتحقق.

والحال أن هذا هو ما حدث إبان الثورة الفرنسية، التي تمكنت عبرها الفكرة المحايثة للفردانية التي بلورت من طرف مثقفي عصر الأنوار، من أن تتحقق بفضل صراع البرجوازيين – الكادحين، الذين يعدون ثوريين أولاً ثم مواطني الدولة الكونية المتجانسة (للإمبراطورية النابوليونية).

إن تحقق الفكرة المسيحية، المعلمنة من طرف المثقف التي غدت قابلة للتحقق، ليس ممكنًا دون صراع ودون حرب اجتماعية، ودون مخاطرة بالحياة. وهذا يرجع إلى أسباب ذات طبيعة "ميتافيزيقية". فالفكرة القابلة للتحقق، بقدر ما هي فكرة تركيب السيادة و العبودية، لا يمكنها أن تتحقق إلا إذا كان عنصر خدمة العمل مشاركًا لعنصر الصراع من أجل الحياة أو الموت الذي يميز السيد: لكي يصير البرجوازي العامل مواطنًا – راضيًا – بالدولة "المطلقة"، فيجب عليه أن يصير محاربًا، أي لابد من أن يدخل الموت في وجوده، معرضًا حياته للخطر بوعيه وإرادته، ومقتنعا بكونه كائنًا قابلاً للموت. والحال أننا رأينا بأنه ليس في

العالم البرجوازي أسياد. فالصراع المقصود لا يمكن أن يكون إذن صراع طبقات بالمعنى الأدق للعبارة، صراع الأسياد و العبيد.

ليس البرجوازي سيدًا و ليس عبدًا، - إنما هو عبد لرأس المال – عبد لذاته. إذن فمن اللازم أن يتحرر من ذاته عينها. ولهذا فإن خطر تحرير الحياة، يستمد صورته ليس من الخطر على ساحة القتال ولكن من الخطر الذي خلقه رعب روبيسبير Robespierre . لقد صار البرجوازي – العامل ثوريا فخلق بنفسه الوضعية التي أدخلت إلى ذاته عنصر الموت.

فلن تتحقق فكرة التركيب النهائي، الذي يرضي الإنسان بطريقة نهائية، إلا بفضل الرعب.

تنشأ الدولة داخل الرعب حيث يتم نيل "الرضى" وهذه الدولة هي بالنسبة لمؤلف الفينومونولوجيا إمبراطورية نابوليون. ونابوليون نفسه هو الإنسان المشبع تمامًا و الذي يكمل بإشباعه النهائي مجرى التطور التاريخي للإنسانية، فهو فرد بشري بالمعنى الدقيق للعبارة، لأنه بواسطة هذا الفرد الفريد من نوعه تتحقق "القضية المشتركة" الكونية بالفعل، ولأن هذا الفريد من نوعه معترف بخصوصيته (فرادته) من طرف الجميع على المستوى الكوني، و ما يعوزه ليس سوى الوعي – بالذات: إنه الإنسان الكامل، غير أنه لا يعلم هذا بعد، ولهذا السبب ففي قرارة نفسه ليس هو راضيًا تمامًا. فلا يمكن أن يقول عن نفسه ما سأقوله عنه.

والحال أني قلت ذلك لأني قرأته في الفينومونولوجيا. إن هيجل إذن مؤلف الفينومونولوجيا، هو بطريقة ما وعي بذات نابوليون.

ومادام الإنسان الكامل راضيًا تمامًا لأنه كذلك، فليس بإمكانه أن يكون سوى إنسان يعلم حقيقة نفسه، وأنه واعٍ بذاته، فوجود نابوليون بوصفه منكشفًا للجميع في الفينومونولوجيا هو نموذج الوجود الإنساني المحقق، لهذا السبب فالمرحلة المسيحية (الفصل السادس ب) التي تؤدي إلى غاية نابوليون يجب أن

تكتمل بمرحلة تاريخية ثالثة تكون قصيرة جدًا مع ذلك. (الفصل السادس ج) والتي هي مرحلة الفلسفة الألمانية، وهذه المرحلة الأخيرة تؤدي إلى غاية هيجل، مؤلف الفينومونولوجيا.

إن الظاهرة التي تكمل التطور التاريخي، و التي يصير العلم المطلق ممكنًا هو إذن تصورBeigreiten هيجل حول نابوليون. وهذا الزوج المكون من نابوليون وهيجل، هو الإنسان الكامل الراضي رضى تاما بوجوده وبمعرفته بكينونته. ذلك هو تحقق المثال الذي تكشفه أسطورة يسوع – المسيح الإنسان – الإله. ولهذا يختم هيجل الفصل السادس بالكلمات التالية:

« Es ist der crscheinende Gott....»

« ذلك هو الإله منكشفا" المسيح الواقعي الحقيقي... »

والحال أن هذا هو المعبر عنه، فهيجل يرى نفسه مجبرًا على التفسير مستعينًا بالتأويل المسيحي التويولوجي، لفكرة المسيح. فكان لابد له من التحدث عن الصلة ما بين فلسفته، ما بين الفينومونولوجيا

وما بين التويولوجيا المسيحية. لابد من أن يفصح عن حقيقة هذه التويولوجيا. وتلكم هي الثيمة المركزية للفصل السابع.

IIV

تفسير المدخل الرئيسي للفصل السابع 1936-1937

مدخل (473-480)

النص الكامل للمحاضرتين الرابعة والخامسة من دروس السنة الدراسية 1937-1938

ما يثير الدهشة بعد قراءة الفصول الستة الأول من الفينومولوجيا هو وجود فصل سابع يحمل عنوان " الدين". في واقع الأمر فإن هيجل ما فتئ يتحدث في عدة مناسبات عن الدين. من جهة أخرى يقودنا شرح الفصل السادس إلى غاية السيرورة التاريخية، إلى نابوليون وهيجل ذاته، وبالتحديد إلى فينومونولوجيته. ماذا يعني إذن هذا الفصل المخصص للدين؟ يتنبه هيجل إلى هذا السؤال ويجيب عنه في مدخل الفصل السابع.

ينبهنا هيجل في القسم الثالث للفصل السابع بأن توالي فصول الفينومونولوجيا ليس تواليًا زمنيًا. وهذا فضلاً عن ذلك أمر بديهي. يبدأ الفصل السادس بتحليل اليونان القديمة ويقودنا إلى غاية 1806. ويتناول الفصل السابع الديانات البدائية أولاً. ثم الديانة اليونانية، وأخيرًا الديانة المسيحية. إذن فالفصلان السادس والسابع متوازيان متكاملان. في الفصل السادس يحلل هيجل التطور التاريخي بالمعنى الدقيق للكلمة. وفي الفصل السابع يتناول بالدراسة الديانات التي تأسست عبر هذا التطور. ومع ذلك هناك تفاوت ما.

يتناول القسم الأول من الفصل السادس العالم اليوناني – الروماني.

والقسم الثاني يتناول العالم المسيحي. منذ نشأته إلى الثورة الفرنسية.

القسم الثالث يتناول عالم ما بعد الثورة. وتطوره إلى الفلسفة الألمانية. على النقيض من ذلك تم تخصيص القسم الأول من الفصل السابع Naturliche Religion أي للديانات " البدائية" التي سبقت – من الناحية المنطقية على الأقل – الدين اليوناني- الروماني. الذي يشكل موضوع القسم الثاني. وأخيرًا يتناول القسم الثالث المسيحية، وتتميز نهاية الفصل بتناول نهائي للتويولوجيا البروتستانية. ومرد هذا التفاوت يمكن تحديده بسهولة.

يتوخى هيجل في الفصل السادس أن يدرس الجانب الاجتماعي والسياسي للوجود الإنساني، ومسألة الصلة ما بين الخصوصي والدولة. ولهذا يبدأ دراسته باليونان. ففيها حسب رأيه تأسست أول دولة بالمعنى الخاص وأول مجتمع إنساني بالمعنى الجلي للكلمة. والحال أنه لا تنعكس داخل الديانة صلة الإنسان بالدولة وبالعالم الاجتماعي فقط، بل أيضًا تنعكس صلاته بالعالم الطبيعي،بالطبيعة، أي بالوسط الذي يعيش فيه الإنسان قبل تأسيس الدولة بالمعنى الدقيق. وديانة هذه المرحلة هي ما يدرسه هيجل، وهي مرحلة ما قبل دولتية، تندرج تحت عنوان Naturliche Religion في القسم الأول من الفصل السابع. وهذا القسم ليس له ما يوازيه في الفصل السادس. أما بالنسبة للقسمين الثاني والثالث من الفصل السابع، فهما يحيلان عمومًا إلى القسمين الأول والثاني من الفصل السادس. وعلى العكس فالقسم الثالث من هذا الفصل ليس له نظير يوازيه داخل الفصل السابع. وهذا الأمر يرجع تفسيره إلى واقعة كون المرحلة الما بعد ثورية، بما هي مرحلة ما بعد المسيحية، هي أيضًا مرحلة ما بعد دينية. عمومًا. إن الفلسفة الألمانية حلت محل الديانة، أما علم هيجل الذي بلغته هذه الفلسفة، فهو مدعو إلى أن يحل بصفة نهائية وحاسمة محل كل نوع من أنواع الديانات داخل الوجود الإنساني.

تبقى الإجابة عن السؤال الآخر: لماذا خصص هيجل فصلاً مميزًا للدين، مع العلم أنه تحدث عنه سلفا؟ عن هذا السؤال يجيب القسم الأول من المدخل إلى الفصل السابع. لقد أعطى الجواب العام في العبارة الأولى.

يقول هيجل ما يلي (10-13، p 473):

" صحيح أن الدين (مفهومًا) بوصفه وعيًا (برانيًا) بالواقعة الجوهرية المطلقة بما هي كذلك (uberhaupt). قد ظهر أيضًا في الأشكال العينية (Gestaltungen). {التي تتبعنا تأملها} إلى هذا الموضع، والتي يتميز بشكل عام- {بعضها عن البعض الآخر} بوصفها: وعيًا {خارجيا} (الفصل الأول 1-3). ووعيًا بالذات{الفصل الرابع} وعقلاً (الفصل الخامس) ثم روحًا (الفصل السادس). وحده {الدين منكشفًا} بالنسبة للوعي {الخارجي}. هو الذي يعي الواقعة الجوهرية المطلقة في -ومن -أجل -ذاتها، وليس وعي الروح بذاته، هو الذي انكشف في هذه الأشكال-العينية.

هذا المقطع ملتبس بطريقة إرادية وهو من المقاطع التي يستشهد بها الهيجليون اليمينيون، معتمدين على تأويلهم الألوهي لفكر هيجل. لنرى أولاً التأويل الألوهي - وهو مع ذلك " إلحادي"- للمقطع. لنفترض أن الماهية المطلقة « absolutes wesen » وأن الروح « Geist» يعنيان هنا الله. إذن فالمقطع يعني ما يلي: إلى حدود هذه اللحظة، فقد تحدثنا عن الموقف الذي يتخذه الإنسان إزاء الله، عن الطريقة التي يعني من خلالها الإنسان الألوهية. غير أن المسألة ليست بعد مسألة الله، والطريقة التي يعي من خلالها الله ذاته في الدين. بمعزل عن انكشافه للبشر. هذا المقطع يقتضي إذن بأن هناك إلهًا، روحًا غير الروح الإنساني، الذي ينكشف لذاته في وعبر مختلف الديانات التي يبعثها في الوعي الإنساني عبر مجرى التاريخ. وهذا الانكشاف الذاتي لله هو موضوع التأويل في الفصل السادس.

لكن هذا التأويل الألوهي مستحيل قطعًا. وإذا كان للفينومونولوجيا معنى ما، فإن geist الروح الذي هو موضوع سؤال، ليس شيئًا آخر سوى الروح الإنساني: ليس هناك روح خارج العالم، وأن الروح في العالم-هو الإنسان، الإنسانية، والتاريخ الكوني.

انطلاقًا من ذلك، يجب إذن تقديم تأويل مغاير للمقطع المثير للتساؤل.

فما هي الواقعة-الجوهرية المطلقة (absolutes wesen) بالنسبة لمؤلف الفينومونولوجيا؟

ما هو واقعي حقا، ليس هو الطبيعة، العالم الطبيعي المغاير للإنسان خارج العالم ليس سوى تجريد abstraction. إذن فالواقعة هي العالم. فما هي الأن الواقعة الجوهرية لهذا الواقع، ما ماهيته wesen وفكرته؟ إنها الإنسان بقدر ما هو شيء آخر غير العالم. مع أن كل شيء لا يستطيع أن يوجد إلا داخل العالم. الإنسان هو الواقعة- الجوهرية للواقع الموجود: إنه بالنسبة لهيجل، كما هو الشأن بالنسبة لكل مفكري اليهو- مسيحية، مسلمة axiome يجب الإقرار بها دون مناقشة، وذلك ما يقوله في موضع ما: « der geist is hoher als die natur » غير أن الواقعة الجوهرية المطلقة، ليست هي الفرد الإنساني (الشخص). لأن الإنسان المنعزل يوجد أيضًا في الواقع مغمورًا كإنسان-خارج العالم أو كعالم من دون إنسان.

الواقعة الجوهرية في الواقع-هي الإنسانية منظورًا إليها في شموليتها الزمكانية. وهذا هو ما يسميه هيجل: روحًا موضوعيًا « Objectiver Geist» روح العـــالم «Vol Geist - Welt Geist». وهـــو أيضـــًا (التاريـــخ) « Geischichte ». أو بصيغة ملموسة « Staat » الدولة بما هي دولة، أو المجتمع بما هو كذلك.

كما يقول هيجل بأن هذه الواقعة-الجوهرية قد نظر إليها باعتبارها « Vomstand punkt des bewusstseins aus» والحال أن « Bewusstsein » هو وعي بالواقعة البرانية، بما ليس أنا المضاد للأنا، بالموضوع المدرك المضاد للذات العارفة. يتعلق الأمر بالموقف الذي يتخذه الفرد الإنساني (الشخص) إزاء الإنسان بما هو كذلك. بما هو واقعة-جوهرية للواقع عمومًا، وهذه الواقعة-الجوهرية تعد بالنسبة لهذا الإنسان- شيئًا برانيًا، مستقلاً، مضادًا له.

في الواقع فإن هذه الواقعة- الجوهرية المطلقة، تعنى أن "كمال" entéléchie الواقع في مجموعة هو أيضًا كمال كل فرد إنساني، وهكذا فالدولة ليست سوى اندماجا للمواطنين، وأن كل مواطن لا يكون كائنًا حقًا إلا بمشاركته في الدولة. لكن بما أن الإنسان لا يقدر ذلك حق قدره، وبما أن حقيقة الدولة والحياة السياسية، لا تكشف عن هذا الأمر بوضوح، فإن الإنسان سيعارض الدولة، وهو هنا يتخذ موقف bewusstsein (الوعي) إذن يمكن القول: بأن الأمر يتعلق إلى هذا الحد بالتساؤل عن مختلف المواقف التي يتخذها الفرد ضد الإنسانية، والكلية totalité والدولة.

لكن الواقعة- الجوهرية، من جهة نظر إنسان الوعي Bewusstsein ليست هي الدولة فقط. فهذا الإنسان يقيم تضادًا ما بين العالم والأنا. فيرى فيه كيانًا مستقلاً. أما حقيقة هذا العالم الجوهرية فستغدو هي نفسها واقعة مستقلة مضادة لذاته. ولهذا فإنها بالنسبة له حقيقة جوهرية إلهية. فالماهية المطلقة بالنسبة له هي الله، أو بصيغة عامة هي – الألوهي le divin وعليه فحين يتحدث هيجل عن الواقعة – الجوهرية من وجهة نظر الوعي Bewusstsein (كما هو الشأن في الفصلين الثالث والرابع) فإنه من اللازم أن يتحدث عن الموقف الذي اتخذه الإنسان إزاء إلهه. ومن اللازم أن يتحدث عن الدين. بعبارة أخرى فقد تحدث عن موقف الإنسان الذي يعارض الله، ويميز نفسه عنه، متخذًا إزاءه موقفًا منه. إذن فهو يتحدث عن الدين بالمعنى الفضفاض للكلمة.

لقد كان الجزء الأول من التأويل الألوهي صحيحًا. فقط يجب أخذ كلمة (الدين) و " الماهية المطلقة" absolutes wesen بالمعنى الذي يمنحها لها الملحد athée. وهذا المعنى الإلحادي هو ما يجب أن يتم من خلاله تأويل الجزء الثاني من العبارة.

يتعلق الأمر بالتساؤل هنا عن " الواقعة – الجوهرية المطلقة، منظورًا إليها في -ومن -أجل ذاتها. يعني أن التساؤل يتعلق بالإنسان بما هو كذلك، بالإنسان

الجمعي الذي يعيش في العالم: بـ welt Geist وبـ Volksgeist وأخيرًا بالدولة. ولا يتعلق الأمر قط بوجهة نظر Bewusstsein (الوعي)، بالفرد الذي يعارض الدولة ويراها من الخارج. يتعلق التساؤل بـ Sebest bewusstsein des Geistes (وعي الروح بذاته) يعني أن الأمر يتعلق في الفصل السادس بإبراز وفهم كيف يفهم الروح ذاته. بما هو كذلك، وليس فقط في مواقف الفرد إزاءه. والحال أن هذا الفهم الذاتي للروح أو- للـ Volksgest يتحقق في – ومن خلال الدين (بالمعنى الفضفاض للكلمة). إذن ففي الفصل السابع يتعلق الأمر بمحتوى المعرفة الدينية، أي بالتويولوجيا. Théologie.

يتم فهم الإنسان حسب هيجل بما هو فرد منعزل من خلال الفلسفة. وأن كل فلسفة ما قبل هيجلية كانت بهذا المعنى فلسفة Bewüsstsein (الوعي) تدرس من جهة الذات بوصفه نقيضًا للموضوع. فالإنسان نقيض للعالم الطبيعي، ومن جهة أخرى تدرس الموضوع بوصفه مستقلاً برانيًا عن الذات. أما الإنسان الذي يشكل مع العالم كتلة واحدة، أي الإنسان الواقعي، المجتمعي، التاريخي، أو بالأحرى الدولة، فإنه ينكشف لذاته من خلال الدين. ولهذا فإن فلسفة الوعي (ما قبل هيجلية) يلزم حتمًا أن تكتمل بديانة ما. وعلى العكس، فإن أية ديانة تولد مكملاً فلسفيًا لها. لأن الـ wesen (الماهية) تم تأويلها باعتبارها اللا – إنسان، كما لو كانت برانية عن الإنسان. فالإنسان الديني L'homme religieux الذي يريد فهم ذاته يجب إذن أن يفهم نفسه بما هو نقيض الـ wesen، يعني بما هو وعي Bewustsein: وبالتالي يجب أن يفهم نفسه في- ومن خلال فلسفة (ما قبل – هيجلية).

يمكن أن يختفي التعارض ما بين الفلسفة والدين، انطلاقًا من اللحظة التي يصبح فيها داخل الدولة أي تعارض ما بين الخاص والكلي منتفيًا أو لاغيًا. ففي اللحظة التي تغدو فيها الدولة « tun aller und jeder » اندماجًا كليًا للأفعال الخصوصية، حيث إن فعل البعض هو فعل الكل والعكس صحيح أيضًا، سيرى الإنسان الخاص أن الحقيقة – الجوهرية المطلقة هي شأنه الخاص أيضًا. عندئذ

ستكف عن أن تظل نقيضًا له، ستكف عن أن تبقى إلهية. وسيتعرف الإنسان عليها ليس بالتويولوجيا، ولكن بالأنثربولوجيا، وهذه الانثربولوجيا نفسها ستكشف له أيضًا حقيقته الجوهرية الخاصة: فهي ستحل ليس محل الدين فقط، بل محل الفلسفة أيضًا. وهذا التركيب ما بين الفلسفة والدين، الذي صار ممكنا بتحقق واقع الدولة " المطلقة"، ليس شيئًا غير علم هيجل، أي إنه على الخصوص فينومولوجيته. وهذه الفينومولوجية التي هي « Selbest bewuesstsein des Geistes » بالمعنى الدقيق، هي المتساءل حولها في العبارة المتمعن فيها.

وهذا الوعي بالذات Selbestbewusstsein هو المعرفة المطلقة الموصوفة في الفصل الثامن. أما التطور الموصوف في الفصل السابع فيفسر تكون هذه المعرفة بما هي تركيب للخصوص والكلي، والتي نشأت أيضًا عنها الفلسفات السالفة التي كانت موضع تساؤل في الفصول الستة الأولى، وكذا الديانات الموصوفة في الفصل السابع.

هذا هو التفسير الملحد لهذا المقطع، والذي ينسجم وحده مع الفينومولوجيا إجمالا. غير أنه تكفي قراءة الفصل السابع نفسه ليتبين أنه من اللازم رفض التأويل الألوهي.

يتحدث هيجل عن الدين؛ - أنه ثيمة هذا للفصل. لكنه يتناول هذه الكلمة بمعنى أوسع جدًا. وهي حين يتحدث عن الديانة اليونا-رومانية، فهو يتحدث عن التويولوجيا الوثنية أقل بكثير من حديثه عن الفن القديم: عن النحت، عن الملحمة، عن التراجيديا وأيضًا عن الكوميديا. والحال أن إثبات الحديث عن الله يتم بمجرد الحديث عن أرستوفان، والقول بأن الله يكشف ذاته لذاته نفسها، ويعي ذاته في انكشافه لليونانيين من خلال Lysistrata على سبيل المثال-..وهذا ما صدم بقوة الحس السليم.

على العكس من ذلك، فمحتوى الفصل السادس ملائم جدًا للتأويل الإلحادي. يتعلق الأمر بسيرورة شاملة لتطور الأنثربولوجيا اللاواعية، الرمزية،

الأسطورية: نرى الإنسان يتحدث عن نفسه عينها وهو يعتقد أنه يتحدث عن شيء آخر. يتعلق الأمر بالأسطورة بالمعنى الخاص الدقيق للكلمة، وهذه الأسطورة في اصطلاحنا العلمي مثلما هي فن فهي تويولوجيا أيضًا.

إذن فإن الدين والفن (البدائيين، القديمين) هما اللذان يكشفان للإنسان حقيقته الكلية لا واقعته الكونية، (الاجتماعية والسياسية) بينما تنكشف الحقيقة الواقعة (الخاصة) للفرد في – ومن خلال الفلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة. (يغدو من المستحيل إذن حسب هيجل. كتابة تراجيديا، أو بناء عمارة جميلة، كما هو مستحيل خلق ديانة ما، أو وضع فلسفة للوعي Bewusstsein في الدولة الما بعد – ثورية).

أخيرًا سأستشهد بنص معاصر للفينومونولوجيا تقريبًا، والذي يعبر من خلاله هيجل بطريقة أوضح، وذلك لإزالة أي شك عن هذا الموضوع.

في محاضرات إيينا Iéna (1803-1804) نجد المقطع التالي (ج. XIX ص 232) (1)

"إن الروح المطلق لشعب ما، هو العنصر المطلق الكلي (الكوني)... الذي يمتص داخله كل الأوعاء. Consciences الخاصة. {إنه} الجوهر المطلق البسيط أو indivise، الحي {و} الفريد. {و} هذا {الجوهر} يجب أن يكون أيضًا جوهرًا فعالاً كما {يجب} أن ينقض ذاته {باعتبارها} وعيًا {برانيًا}...

وهذا الفعل الذي يصيره آخر، غير ذاته عينها هو {عمل} الروح بوصفه كيانًا منفعلاً، يرتد إلى ذاته، بما هو كيان – فاعل، {روح} شعب مبادر – {أي بما هو} كيان موجود وجودا واعيًا ينغرس داخل منتوج {الفعل}،{أي} داخل كيان–مساو–لذاته. وبالقدر الذي يكون فيه هذا العمل المشترك للجميع أثرًا {أنتجه الكل} بما هم أوعاء {خارجية}، فإنهم يؤسسون لذاتهم داخل هذا الأثر باعتبارها كيانًا – برانيًا. غير أن هذا الكيان البراني هو عملهم: ليس سوى صنيعة لهم؛ فهم بأنفسهم بما هم مبادرون من يكونون {هذا الكيان البراني}. وداخل

برانيتهم يتأملون ذاتهم كشعب. وهذا العمل الذي ينتسب إليهم، وهو لهذا الاعتبار روحهم الخاص. فهم من أنتج هذا الروح، غير أنهم يمجدونه (Verehren)[1] بوصفه كيانا يوجد ككائن معطى (Seiender) لذاته عينها. وهذا الروح فعلا هو من أجل ذاته - عينها: لأن فعاليتهم التي أنتجته هي نفي - جدلي (Aufneben) لذواتهم، وهذا النفي الجدلي لذواتهم الذي يتجهون نحوه، هو الروح الكوني الموجود من أجل ذاته.

المعنى واضح - الشعب يبادر وهو في انخراطه في العمل الجماعي يعيد بناء ذاته باعتبارها دولة أو شعبًا منظمًا، أي واقعيًا بما هو شعب. غير أن منتوج الفعل مرتبط بالعمل وبالمال. بالنسبة للمال فهذا المنتوج غدًا واقعة خارجية، مستقلة، تشكل جزءًا من العالم الواقعي الذي يعيش فيه الفاعلون ويتصرفون. وحينما يكف الفاعل عن الفعل محاولاً فهم ما قام به، فإنه يغدو بالضرورة (Bewusstsein) واعٍ بكيان براني. (ذلك ضروري، لأن الفعل وحده هو الفاصل ما بين الأنا وبين اللا - أنا؛ فالكائن داخل التأمل هو دائمًا لا-أنا معطى، مستقل). على هذا المنوال فالإنسان الذي يتأمل الدولة والشعب، فإنه يفهمهما باعتبارهما كيانين مستقلين. هيجل يقول: " إنهم يمجدونها (الدولة) ككائن - ثابت - معطى يوجد لأجل ذاته - عينها". وهذا الفهم للشعب بما هو شعب هو الذي يتشكل في الصورة الأسطورية و يتم التعبير عنه بالفن أو بالتويولوجيا.

ذلك هو ما عبر عنه هيجل بوضوح شديد في نص آخر يوجد في نسق Systems des sittlich keit (لعام 1802). حيث نقرأ ما يلي (p.467 .VOL.VLL): " إن الكونية التي ضمت بطريقة مطلقة الخصوصية إلى ذاتها هي ألوهية الشعب (Gottlich keit des volkes) وهذه الكونية نفسها التي يتم تأملها في صيغة مثالية للخصوصية، هي إله الشعب (Gott des Volkes): وهذا الإله هو الطريقة المثلى لتأمل الشعب. - بعد إشارته لثيمة الفصل السابع الواردة

---

(1) Ed lasson-Hoftmeitser، Leipzig، chez felix meiner.

في أول عبارة، ينتقل هيجل بسرعة لمراجعة الموضوعات الدينية للفصول الستة السابقة. سنرى عموما، بأن الأمر يتعلق بموقف الفرد الإنساني المتخذ إزاء الواقعة الجوهرية المطلقة التي يعتبرها كما لو أنها شيء آخر غير ذاته.

وقد ظهرت فكرة الـ "wesen" لأول مرة في الفصل الثالث: kraft und vestand، حيث يتعلق الأمر بالفهم وبالعلم "بالمعنى المبتذل". وعلى الأخص الفيزياء النيوتونية.

واليكم كيفية تلخيص هيجل لأقواله السابقة (ص 435).

"لقد غدا الوعي {البراني}، بقدر ما هو فهم، وعيًا {برانيًا} بالفوحسي Suprasensible، أي بباطن الوجود الإمبريقي الموضوعي – أو – المشيأ. لكن الفوحسي الأبدي بغض النظر عن الاسم الذي نمنحه إياه، مسلوب من الأنا – الشخصي (Selbestlos) هو ليس سوى كيان – كوني ما يزال بعيدًا عن أن يكون روحًا يعرف ذاته بما هو روح".

لقد سما العبد بعمله إلى الـ« verstand »، إلى الفهم المبدع لمفاهيم مجردة. فقد حمل نفسه على الاعتقاد بأن هذا العالم هو ذاته متحرك بفعل محرك مثالي فوحسي، حينما حول بنفسه العالم لصالح فكرة ما. يرى إنسان الفهم الحقيقة الجوهرية الفو – حسية، وراء الظاهرة الحسية.

إن" فكرة" أو " ماهية" الشيء هي كماله «entéléchie» غير أن العبد الذي يعمل لصالح إرادة السيد. والذي ينفذ أوامره. يعيش في عالم غير عالمه، ولهذا فلم يخطر بباله بأنه هو من يكون كمال entéléchie العالم. والماهية الفوحسية القائمة في الواقع الحسي. فماهية العالم التي يكتشفها تبدو له أيضًا متعالية، قائمة بذاتها، مستقلة عنه، وعن العالم نفسه الذي يسيطر عليه السيد. فالماهية "wesen" ليست فقط فوق العالم الحسي: إنها أيضًا مفارقة للإنسان.

يتوصل العبد إلى تصور متعالٍ للماهية، لأن هذه الماهية هي بالنسبة له، ماهية عالم ينتمي إلى إنسان آخر، إلى السيد. وينعكس أصل هذا التصور في تحديد مضمونه.

باختصار، فالماهية هي صفة السيد الأقوى، إنه الله الخالق الذي يهيمن على العالم. ولهذا كان لفيزياء القوى والقوانين النيوتونية، مكمل ضروري يتمثل في التويولوجيا المتعالية، وبالمقبل فهذه التويولوجيا أنتجت تفسيرًا "ميكانيكيًا" للعالم. (لهذا ليس من الصدفة أن يكون نيوتن تويولوجيا أيضًا).

مع ذلك لا يتوصل الفهم، وحده، إلى تويولوجيا بالمعنى الخاص. فهو لا يؤسس سوى لإطارات مفاهيمية يتموضع داخلها محتوى تويولوجي على نحو خاص. غير أن هذا المحتوى يجب أن يأتي من الخارج. لأن الـ "wesen" بالنسبة للفهم هو الـ "wesen" بالنسبة للا – أنا أيضًا. لن يغدو أنا فو-حسي، حقيقة-جوهرية واعية بذاتها، لن يغدو قط روحًا Geist. لكن كل ما يقال عن geist في التويولوجيا. وكل ما يقال عن الروح الإلهي المتعالي بالنظر إلى الإنسان، والذي هو قوة جبارة وقانون حتمي، كل ذلك سيتموضع في إطارات مازالت فارغة صيغت من فكرة الفوحسي Suprasensible المتعالي وهيئت من طرف فهم العبد. بعبارة أخرى فهيجل في الفصل الثالث. يصف الموقف – النموذج الذي يتخذه الفرد الإنساني إزاء الـ "wesen" الذي يجعله معارضًا لذاته عينها، بالقدر الذي يكون فيه هذا الموقف معرفيًا حقًا، وتأمليًا. كما يصف إطارات كل تويولوجيا باعتبارها معرفة. لكن لابد من الاستعانة بشيء آخر غير الفهم والموقف التأملي أو المعرفي عموما من أجل ملء هذه الإطارات بمحتوى إلهي واعٍ بذاته. وحتى يتم فهمَ أصل التويولوجيا، لابد من تحليل ليس الفكر والفكرة الشاملة فقط، بل أيضًا الإحساس بالتعالي. يجب أن يكتمل تحليل الموقف المعرفي الذي يضعه الشخصي مقابلاً "wesen" (الماهية). بتحليل من موقفه العاطفي. فلابد من اكتشاف ليس إطارات كل فكر تويولوجي فقط، بل أيضًا كل ما هو سيكولوجيا دينية.

فهذا ما قام به هيجل في الفصل الرابع.

وهذا هو ملخص ذلك (ص 473).

"وبالتالي فقد كان الوعي بالذات، الذي اتصف بكماله داخل الصيغة – الملموسة (gestalt) للوعي البئيس، مجرد ألم الروح الذي بذل مجددا مجهودات من

أجل الوصول إلى الموضوعية- المشيأة، ولكنه عجز عن نيلها. وترتب عن ذلك أن وحدة الوعي بالذات الخصوصي وحقيقته – الجوهرية الثابتة التي يستند إليها هذا الوعي بالذات، تظل ما وراء هذه الأخيرة".

الوعي البئيس هو الوعي المسيحي؛ إنها سيكولوجية المسيحي، التي تعد بالنسبة لهيجل النموذج الأمثل للديني. ماذا يريد المسيحي؟ إنه يريد أن يتموضع كأي إنسان، وأن يحقق مثاله الذي ينكشف له – مادام ليس متحققًا – داخل الإحساس بالنقص والألم. لكن بقدر ما يظل دينيًا. فإنه يعجز عن تداركه. أو بالأحرى فهو يظل دينيًا بقدر ما هو عاجز. في الواقع ماذا يكون تحقيق وتموضع مثاله سوى العمل على أن يتم الاعتراف به من قبل الآخرين، كل الآخرين؟ بعبارة أخرى إنه تحقيق الفردانية، تركيب الخصوصي والكوني. بالتحديد، فهذه الفردانية هي ما يبحث عنه المسيحي داخل عاطفته الدينية. فإذا كان يتصور ألوهية ينسبها إلى إله ما، إلى واقعة – خارجية مطلقة، فلأنه يريد أن يكون معترفا بخصوصيته المخصوصة جدًا من قبل الكوني، ولكنه يعجز عن ذلك.

يتخيل الإنسان الله لأنه يريد أن يتموضع S'objectiver وهو إذ يتخيل إلها ما متعاليًا فلأنه لم يتمكن من أن يتموضع داخل العالم. غير أن إرادته في تحقيق الفردانية من خلال التوحد مع إله متعال. لا تتم إلا في المتعالي، في الـ "Jenseit" في ما وراء العالم وما يتجاوز ذاته عينها بقدر ما هو حي في العالم. إنه إذن تخل عن تحقيق المثال في الحياة الدنيا. وهي بالتالي كينونة، ووعي شقي في هذا العالم.

بعبارة أخرى فالموقف العاطفي الديني ينشأ عن إحساس بالألم الناتج عن تجربة يستحيل فيها تحقيق الذات في العالم، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فهو يولد ويغذي هذا الإحساس. وهدا الحنين الكئيب الذي يتشبث بالارتماء في الما وراء، هو الذي يملأ إطارات تعالي الفهم بمضمون تويولوجي، واضعًا صورة إله شخصي، وواقعة واعية بذاتها، وروحًا Geist ليس في واقع الحال – سوى شروعٍ في الارتماء في ما وراء بؤس الوعي الديني.

إذن: فتغذية وزرع الحنين الكئيب، هذا الإحساس المؤلم الناتج عن قصور الواقع الذي يحياه المرء، معناه الوقوع داخل الموقف الديني بما فيه المسيحي.

وبالمقابل. فالتموقع داخل هذا الموقف معناه تغذية وزرع البؤس و حنين الكآبة. أما الهروب عن السيكولوجيا الدينية، فهو إذن إلغاء لبؤس الوعي، وللإحساس بالقصور. وهذا ما يمكن القيام به، سواء من خلال تحقيق عالم واقعي، يغدو فيه الإنسان راضيًا، أو من خلال إبطال التعالي ومصالحة المثال مع الواقع، وذلك من خلال فعل مجرد. فالحل الأول هو ذاك الذي تحقق في – وبالثورة الفرنسية، التي صيرت العلم المطلق الهيجلي ممكنًا. أما الحل الثاني فهو ذلك الذي يتبناه المثقف البرجوازي. والذي تحدث عنه هيجل في الفصل الخامس.

وهذا هو ما يقوله هنا (ص1.373؛ 22-26). " إن الوجود – الإمبريقي المباشر للعقل الذي، يعد بالنسبة لنا، منبعثًا عن هذا الألم {ألم الوعي الشقي}. وكذا الأشكال – الملموسة (Gestalten) التي تلائمه، ليس له دين، لأن وعيه بذاته يتعرف كينونته وأنه يبحث داخل الحضور – الواقعي المباشر".

"الوجود المباشر للعقل" – هو مثقف الفصل الخامس. فوجوده "مباشر" لأن جهد العمل والصراع، اللذين يمكن لهما وحدهما أن يغيرا العالم، لا يتوسطه. يجد المثقف نفسه، أو بالأحرى يبحث عن نفسه في الحاضر "المباشر": ليس بعد وفاته، ولا يقنع بأن يشبع رضاه في الما وراء؛ هو يريد أن يكون هنا والآن. إذن فهو ليس دينيًا: فالفكر والإحساس بالتعالي يشكلان عبئًا له. ونفس الشيء فيما يخص الإحساس بالبؤس. مع ذلك، فهو ليس "راضيًا" حقًا. وهذا راجع بالضبط إلى موقفه المباشر. وهو يترك العالم كما هو، ويرضى بالتمتع به. بينما غدا الرجل الديني مستغرقًا في الملل. والحال أنه إذا كان تبخيس الواقع المعطى يطبع الموقف الديني، فإن التقدير الايجابي للمعطى يعد نموذجيًا بالنسبة للموقف الفني، فالعالم المعطى في حال الكف عن اعتباره بمثابة شر، لا يمكن أن يوصف إلا باعتباره جمالاً. إذن بإمكان المثقف أن يصل إلى حد ما إلى المتعة الخالصة للفنان السلبي والخامل، وهو شيء مغاير لـ (Be Freidigung) للإشباع الحقيقي الثوري الذي نجح في مسعاه. بالإضافة إلى ذلك فالإنسان الذي يستلذ بمتعة المعرفة الخالصة. يمكنه أن يظل دومًا مثقفًا أو فنانًا، وبالمثل فالإنسان الذي يرضى بالشقاء يمكنه أن يظل دومًا دينيًا أو مسيحيًا.

أنا لا أبالغ في الإلحاح على هذه الأسئلة. فالمثقف بما هو لا – ديني فإنه ملحد أساسًا، فهو لا يتدخل في مجرى الفصل السابع قط. يكفي التنبيه إلى {أن هناك أيضًا} جانب الموقف الذاتي، التويولوجي والديني، موقف لا ديني وجمالي ما قبل – ثوري، ليست له أية علاقة بإلحادية هيجل ما بعد الثورية.

في الثلاث فقرات التي تلي (ص473-474). يلخص هيجل الأجزاء الثلاثة للفصل السادس.

يتعلق الأمر في الفصلين الثالث والرابع بالموقف المعرفي والشعوري الذي يتخذه الإنسان المنعزل، الخاص، إزاء الكوني المعروف بوصفه إلهًا متعاليًا. في الفصل السادس يتمحور السؤال حول الدور الذي لعبه هذا التصور، أو الدين بعبارة أدق، في التطور التاريخي للإنسانية. لا يتعلق الأمر هناك أيضًا (كما هو الشأن في الفصل السابع) بمحتوى الفقهيات التويولوجية نفسها،ولكن بالعلاقات فيما بين هذه الفقهيات وما بين الخصوصيات. بالقدر الذي تحدد فيه العلاقات مجرى التطور التاريخي الشامل الذي يدمج أفعال هاته الخصوصيات. لقد تم عرض تلخيص الفصل السادس، ولن أعلق على التلخيص الذي قام به هيجل. فالنص مكثف إلى حدود قصوى، وهو بدرجة ما متعذر الفهم. ولفهمه لابد من إعادة تلخيص ما سبق أن لخصته سلفًا. وسأكتفي إذن بترجمته.

هاكم أولا ملخص القسم -أ- من الفصل السادس المخصص لتحليل العالم الوثني. (ص 473-474).

" على العكس، فقد رأينا في عالم الأخلاق الاعتيادية ديانة ما. بما فيها ديانة مملكة الأرض. وهذه الديانة هي إيمان بليل مصيره مجهول ورهيب، و ب – Euménide بالروح المفارق – أو – الهالك. وهذا الليل هو السلبية الخالصة داخل هيئة الكونية، أما Euménide هي نفسها هذه السلبية داخل هيئة الخصوصية. في هذه الهيئة الأخيرة تكون الحقيقة – الجوهرية المطلقة إذن هي الأنا – الشخصي (Selbst)، وهي حاضرة حقًا، وهي معطاة كما لو أن الأنا – الشخصي لا يوجد {إلا باعتباره حاضرًا حقًا}. فقط فهذا الأنا – الشخصي الخاص هو {هنا} هذا الشبح الخاص {الجد الهالك} الذي له كونية، هي المصير {بوصفها}

مفارقة لذاته عينها. هذا الشبح هو حقًا شبح تم إبطاله ديالكتيكيًا وبالتالي {فهو} أنا – شخصي – كوني. لكن الدلالة – أو – القيمة السلبية أو السالبة {للشبح} لم تتحول بعد (umgesch lagen) إلى {دلالة أو قيمة} إيجابية {للأنا – الشخصي الكوني}. ولهذا فإن الأنا – الشخصي المسلوب ديالكتيكيًا يدل أيضًا. في الوقت ذاته وبطريقة مباشرة على هذا المشار إليه celui-ci، و{على هذا} الذي انتزعت منه حقيقته الجوهرية. أما بالنسبة للمصير، فهو يظل بدون أنا –خاص– ليلاً لا واعيًا لا يدرك لا التمييز – أو – الاختلاف، ولا وضوح معرفته بذاته عينها".

إن مصير " Schicksal" الوثنية هو المسيحية. وهيجل يتحدث عن المسيحية، ديانة العالم البرجوازي المسيحي في الفقرة التالية:

يقول في (ص 477).

"يغدو هذا الإيمان داخل العدم (le néant) بضرورة {المصير} وداخل مملكة الأرض إيمانًا بالسماء، لأن الأنا – الشخصي المفارق –أو– الهالك يلزم أن يتوحد بكونيته وأن ينشر ويطرح فيها ما يحويه ويصير بذلك متجليا لذاته عينها.

غير أنه سبق أن رأينا بأن مملكة الإيمان لا تبسط محتواها إلا داخل عنصر الفكر،– بدون المفهوم (Begriff)؛ ولهذا {فقد رأيناها} تغرق داخل مصيرها – داخل ديانة عصر الأنوار. يتأسس من جديد داخل ديانة الأنوار هاته (AUFK Larung)

الماوراء الفوحسي (Suprasensible) للفهم (Entndement)، لكن بطريقة يكون فيها الوعي بالذات راضيًا، داخل هذه الدنيا (ici-bas) ولا يرى في الما وراء الفوحسي، الفارغ {آليًا}، والذي يمكن {إذن} معرفته أيضًا عوض الخوف منه، لا يرى فيه لا الأنا الشخصي، ولا قوة ما (Macht)."

إن مصير (Schicksal) المسيحية هو الإلحادية أو الأنتروبو–ألوهية authropo-theisme الهيجلية. لقد تم التجاوز من خلال ديانة الـ– Aufklarung –لعصر الأنوار، أي من خلال النزعة الألوهية (Deisme). إن إطارات التويولوجيا المتعالية التي هيئها الفهم (Verstand) والتي ملأها الوعي

الشقي بمحتوى إيجابي، قد أفرغت من جديد من قبل نقد القرن الثامن عشر. ففي اللحظة التي تحققت فيها إيديولوجيا الأنوار بفضل الثورة الفرنسية، غدت هذه الإطارات نفسها مفرغة، وهو ما يعني أن فكرة التعالي ذاتها تم إبطالها. فالإنسان الآن ملحد، فهو يعرف أنه هو نفسه الحقيقة الجوهرية للعالم وليس الله.

غير أنه في البداية، لم يكن الإنسان ما بعد – الثوري يعير الاعتبار لإلحاديته. فمازال (مع كانط وفشته إلخ) يتحدث عن الله. لكنه في الواقع لا يهتم سوى بذاته عينها، وأن " تويولوجيته" كانت لذلك متناقضة ومستحيلة أساسًا. وهذه الديانة، أو ديانة الأخلاق (Moralitat)، أي الفلسفة الألمانية ما بعد ثورية، هي التي يتحدث عنها هيجل في الفقرة التالية:

يقول فيما يلي (ص474):

"أخيرا فقد تم داخل ديانة الأخلاق – التأملية، إعادة بناء الوضعية،التي غدت فيها الحقيقة – الجوهرية المطلقة ذات محتوى إيجابي. غير أن هذا المحتوى [الإيجابي] يتوحد بسلبية عصر – الأنوار. فهذا المحتوى هو كائن – معطى (Sein)، والذي هو مع ذلك قد وضع داخل الأنا – الشخصي الذي يظل منغلقا؛ - إنه محتوى مميز –أو- مفضل، حيث إن أجزاءه منفية، بطريقة هي أيضًا مباشرة، لما طرحت عليه. أما بالنسبة للمصير الذي اختفت داخله هذه الحركة الجدلية المتناقضة والنقيضة، - فهو الأنا الشخصي الذي اكتسب وعيًا بذاته كمصير للحقيقة الجوهرية (Wesenheit)، وللحقيقة الموضوعية".

في الواقع، فإن الإنسان في الفلسفة الألمانية الما بعد – ثورية، قد احتل مكانة الله. غير أن هذا التصور الإلحادي الجديد مازال مقحمًا داخل الإطارات المسيحية الإلهية. وهذا مبعث تناقض دائم، نفي ما تم طرحه، وطرح ما تم إنكاره. أما مصير Schiksal هذه الإلحادية اللاواعية. فهو الإلحادية الجذرية والواعية لهيجل. أو بالأحرى هو إنسيته التأليهية an thropo-Theisme، هو تأليهيته للإنسان الذي بإمكانه، أخيرًا، بعد الثورة الفرنسية، وبفضل نابوليون، أن يتحدث بكل اعتزاز عن ذاته – عينها بكل ما تشتمل عليه من صفات عوض الحديث عن مختلف الآلهة المنعدمة الوجود، أو التي لا توجد إلا في فكر نصف

واعٍ semi – consciente لبشر أبدعوا التاريخ بأفعالهم.إن مصير ديانة الفلاسفة الألمان ما بعد الثورية المستعارة، وكذا مصير كل الديانات عامة، هو الـ Selbest، الأنا – الشخصي الإنساني، الذي يتعرف على كينونته، والذي هو مصير الحقيقة – الجوهرية والواقعة الموضوعية:

«Das Schicksal der Wesen heit une Wirklichkeit». وهذه الإلحادية هي التي تم التصريح بها في الفصل الثامن، في خاتمة الفينومونولوجيا. أما في الفصل السابع. فينتقل هيجل لمراجعة كل الأفكار التويولوجية التي أقحمت في أنتربولوجيته.

يشكل ملخص الأجزاء الدينية (التويولوجية) للفصول الستة الأولى، الجزء الأول من مدخل الفصل السابع (ص473-474). وفي الجزئين الثاني والثالث من هذا المدخل، يعين هيجل الخصائص الجوهرية للتويولوجيا التي سيحللها في الفصل السابع.

إن علم إلحاد هيجل هو « Sichselbst Wissende Geist» بالمعنى الدقيق والشديد للكلمة. ففي هذا العلم يتم فهم الروح: الروح الإنسانية، مادام ليس هناك علم آخر، كما يبين هذا العلم الفلسفي عينه، - الروح تفهم ذاتها – عينها. غير أن الديانة، التويولوجيا هي أيضًا تعرف – ذاتي. مادام الإنسان وهو يعتقد أنه يتحدث عن الله، فإنه لا يتحدث سوى عن ذاته – عينها. يمكن القول بأن الروح التي تظهر في الديانات، والتي هي موضع تفكير هذه التويولوجيات، هي أيضًا روح تعرف ذاتها – عينها. وأن التويولوجيا هي Selbest wusstsein وعي بذات الروح.

وهذا هو ما يقوله هيجل في العبارة الأولى من الجزء الثاني للمدخل، حيث يشير فيه إلى الخصائص الجوهرية للظاهرة التي يتناولها بالدرس في الفصل السابع، أي الديانة. أو بالأحرى التويولوجيا.

يقول ما يلي (ص477)

"إن الروح التي تعرف ذاتها – عينها، في الديانة، هي بطريقة مباشرة وعيه بذاته الخالصة".

إذن تكتسب الروح (الإنسانية) وعيها بذاتها – عينها في التويولوجيا – أو التويولوجيات. ومع ذلك فالتويولوجيا ليست فلسفة، – فهي ما تزال أدنى من علم هيجل. وما يزال الوعي – الذاتي الذي يتجلى لدى التيولوجيين ناقصًا. وهذا النقص هو الذي يشير إليه هيجل من خلال كلمة « unmittelbar »: إن الروح في التويولوجيا، هي سلفًا وعي – بالذات، غير أنها ما تزال [وعيًا] بطريقة مباشرة".

عوض « unmittelbar» يمكننا أن نقول أيضًا، « an sich » كنقيض لـ « Fur sich » أو لـ « an undfursich ». فالروح في التويولوجيا هي وعي بالذات « an sich » (في ذاتها) (en soi)، وليس « Fur sich» (لذاته) (pour soi). وهذا يعني: أنه يكون كذلك حقًا بمجرد ما يكتسب حقًا وعيه بذاته. لأنه ليس هناك في الواقع روح غير الروح الإنسانية. كما أن (an sich) تعني (Fur uns) أيضًا: إنها نحن: هيجل وقراءة، الذين يعرفون بأن التويولوجيا ليست في الواقع سوى أنثربولوجيا. « Anthropologie».

حتى الإنسان نفسه الذي يشتغل بالتويولوجيا لا يعرف ذلك قط: فهو يعتقد أنه يتحدث عن الله، عن روح أخرى غير الروح الإنسانية. فوعيه-بذاته، ليس إذن "من أجل ذاته". « Fursich » – بالنسبة له فالوعي- بالذات، هو فقط « Bewusstsein» وعي بكيان خارجي (غريب) عن الإنسان، بما وراء، بألوهية متعالية، فائقة-الحياة الدنيا. فو-إنسانية Supra-humaine وهذا هو ما يطبع كل تويولوجيا كيفما كان نوعها: « Fur sich » و « an sich » يتعلق الأمر بالإنسان –داخل-العالم، الذي يحوز وعيه بذاته. غير أن « Fur sich » بالنسبة لهذا الإنسان نفسه، هي مسألة أخرى مغايرة للإنسان وللعالم الذي يعيش فيه هذا الإنسان.

وهذا هو ما عبر عنه هيجل في العبارة التالية (474-475):

"إن الصور الملموسة (Gestalten) للروح التي أخذت بعين الاعتبار [في الفصل السادس؛ بما فيها]: الروح – الحق أو – الحقيقي (Wahre) والروح المغتربة – أو – التي صارت غريبة عن ذاتها – عينها (Sichent Fremedete) و[الروح] المتيقنة من ذاتها عينها (Seiner Selbest gewisse)، تؤسس في

مجموعها الروح داخل الوعي [البراني]، ووعي كهذا معارض لعالمه، لا يتعرف على ذاته فيه".

إن Der Wahere Geist [الروح الحق] هي الوثنية paganisme وأن Der Sichent Fremedete Geist [الروح المغتربة عن ذاتها] هي المسيحية وأن Der seiner selbst Gwisse [الروح المتيقنة من ذاتها] هي الديانة – الشبيهة للفلسفة، للتويولوجيا البروتستانتية الألمانية ما بعد الثورية: لكانط، لفشته، ولجاكوبي، وللرومانطيقيين. إلخ (وأيضًا لشلا ير ماخر Schleirmacher). إذن حيثما كان ثمة تويولوجيا، كان هناك عدم تفاهم، سوء تفاهم من جانب الإنسان: يحوز الإنسان الذي يعيش –في العالم وعيه بالذات وذلك بطريقة لا واعية، معتقدا أنه يحوز وعيا بكائن روحي خارق للدنيا، وفوإنساني Supra-humain. ذلك أن كل التويولوجيات التي تصورها الإنسان عبر مجرى التاريخ، هي في مجموعها التي أسست للروح داخل وعيه Bewusstsein. أي الروح التي تحوز وعيها بذاتها، معتقدًا أنه يعي شيئًا آخر غير وعيه بذاته –عينها. وهذه الروح معارضة للعالم الواقعي وللروح التي توجد بهذا العالم أي للإنسان، فلا يتعرف عليها. وأن الأمر يتعلق بهذه الروح في الفصل السابع. يتعلق الأمر بالأنثربولوجيا التي تعرض ذاتها في صورة التويولوجيا. ومع ذلك ففي الـ Mora Litat [الأخلاقية]، يعني في الفلسفة التي ما تزال تويولوجية، وفي التويولوجيا التي هي سلفًا فلسفية، لمفكرين ألمانين ما بعد ثوريين، الرواد المتقدمين على هيجل مباشرة، كان الإعلان عن تحويل التويولوجيا إلى أنثربولوجيا مصرح به سلفًا أما أنثربولوجيا هيجل الواعية الملحدة. فهي ليست سوى نتيجة ضرورية للتطور الديالكتيكي لهذه المرحلة التاريخية الكبرى. هكذا فلا يتحدث هيجل في الفصل السابع، عن هذه الديانة – الشبيهة Pseudo- religion الألمانية قط.

غير أنه في المدخل، يقول عنها بعض الكلمات.

وإليكم النص الذي يتعلق بها. (ص475).

"غير أن الروح، في الوعي – الأخلاقي (Gewissen) تخضع إلى حد ما عالمه الموضوعي – أو- المشيأ وتمثلاته (Vorstellung) وكذا مفاهيمه المحددة. وهو الآن وعي بالذات يوجد في ذاته- عينها (bei sich). فالروح المتمثلة باعتبارها موضوعا –أو شيئًا. صارت لها دلالة – أو – قيمة تؤهلها لأن تكون روحًا كونية، والتي تشمل في ذاتها كل حقيقة – جوهرية، وكل واقعة- موضوعية. غير أن هذه الروح ليست داخل هيئة الواقعة – الموضوعية الحرة و المستقلة، أي إنها {ليست داخل هيئة} الطبيعة المتجلية [الروح] بشكل مستقل. من المؤكد أن للروح بما هو موضوع – مشيأ لوعيه [البراني]، هيئة ملموسة (Gestatt)، أي هيئة الكائن- المعطى (Sein). لكن ما دام أن الوعي – الخارجي، في الدين، قد طرح في التحديد الجوهري لكينونة الوعي بالذات، فإن الهيئة – الملموسة للروح قد انكشفت تمامًا لذاتها. أما الواقعة – الموضوعية التي يشتمل عليها هذا الروح، فهي منغلقة بداخله، أي إنها أبطلت فيه جدليًا بطريقة نقول عنها: أن كل الواقعة- الموضوعية، هي إذن الواقعة – الموضوعية؛ - الكونية المفكر فيها".

في الواقع فإن الشعراء الرومانطقيين، شلنج، ياكوبي، وكانط نفسه قد ألهوا الإنسان. إنه بالنسبة لهم القيمة العليا، إنه مستقل تمامًا، الخ. إذن فهم ملحدون وبالمثل فالتويولوجيا البروتستانتية لشلايرماخر هي أيضًا نوع من الإلحادية. فالله بالنسبة (لهذا الأخير) ليس له معنى وحقيقة إلا بقدر انكشافه داخل وعبر الإنسان. فالدين يختزل في السيكولوجيا الدينية، الخ. نحن إذن أقرب إلى الإلحادية أو إلى أنسنة – تأليهية هيجل. ومع ذلك فكل هؤلاء المفكرين مازالوا يتحدثون عن الله. لماذا؟ لأنهم، حسب ما ذهب إليه هيجل، لم يستطيعوا أن يطابقوا ما بين الإنسان الذين يتحدثون عنه، وما بين الإنسان الواقعي، الواعي، الذي يعيش في العالم. إنهم يتحدثون عن "النفس"، عن "الروح" عن "الذات العارفة" إلخ؛ لا عن الإنسان الحي، الواقعي المحسوس. إنهم يقيمون تعارضًا – كما هو شأن كل المثقفين البرجوازيين – بين الإنسان "المثالي" الذي يعيش بمنطقه، وبين الإنسان الواقعي الذي يعيش بفعله داخل العالم. فهم ما يزالون مسيحيين، يقسمون الإنسان إلى قسمين، ويبطلون الواقع. وهذه الازدواجية المثالية مستغرقة

بالضرورة في تصور شكل ألوهي: النفس نقيضة للجسد، العالم الإمبريقي نقيض للروح " المحضة"، الفوحسي،- لله.

الإنسان يتصف بقيمة عليا. لكنه لم يجرؤ بعد على وصف ذاته باعتبارها كائنًا حيًا، أي فاعلاً في العالم الملموس.فهو لا يجرؤ على تقبل هذا العالم باعتباره مثالا. إنه يمنح القيمة لمن هو فائق – الحياة. لما هو ذهني في ذاته. إنه يهرب من العالم، ويتهرب عنه بوصفه " دنيويًا"، - وفي هذا التهرب، يعثر بالضرورة على إله فو-إنساني، ويمنحه القيم التي يرغب في أن يمنحها – في واقع الحال- إلى ذاته – عينها.

إذن في نهاية التقدير، فإن رفض تقبل العالم الواقعي - من أصل عبودي- والرغبة في التهرب داخل المثال الفائق الدنيوية، هو أساس كل ديانة وكل تويولوجيا. إن الثنائية ما بين المثال، الصورة المثالية التي أضعها لذاتي – عينها، وما بين الواقع الذي أكونه، هي أساس الازدواجية ما بين العالم، والإنسان – في – العالم من جهة، وما بين الله، والماوراء من جهة أخرى.

إن موضعة هذه الثنائية في الفكر التويولوجي، هي ما سيتناوله هيجل بالدرس في الفصل السابع. فقد حاول أن يبين كيف يقصي تطور الديانات هذه الثنائية شيئًا فشيئًا، ليصل إلى غاية الإلحادية ما بعد الثورية التي تضع في النهاية علامة تساو ما بين المثال الإنساني، والواقع الإنساني، بتحقيق المثال داخل العالم.

عندها يصير الروح داخل العالم، أي الروح الإنساني روحًا حقًا، عندئذ يكف الله عن أن يكون فو-إنساني، ويصير الإنسان نفسه إلهًا في علم هيجل ومن خلال هذا العلم.

وهذا ما يقوله هيجل في المقطع التالي: (ص 475).

"مادام أن تعيين الوعي [البراني] الخاص – أو – الحقيقي للروح – داخل الديانة – ليست له هيئة الكائن – الآخر الحر – المستقل، فإن الوجود – الإمبريقي (الدازين) للروح يكون مميزًا عن وعيه بذاته، وأن حقيقته الموضوعية الخاصة – أو – الحقيقية تتموضع خارج الديانة.

لا يوجد- حقًا- سوى روح واحدة للطرفين، غير أن الوعي [البراني] لهذه الروح لا يحتضن الطرفين معًا، فالديانة تظهر كطرف للوجود الإمبريقي فقط، ولحياة [الروح] النشيطة (Tuns und Treibeind)، بحيث إن الطرف الآخر هو الحياة في عالمه الواقعي الموضوعي. والحال أن المعطى هو كوننا نعرف الآن [يعني بعد تحاليل الفصل السادس] أن الروح في عالمه، وأن الروح الواعية بذاتها بما هي روح – أي الروح في الديانة، هما شيء واحد وهما نفس الشيء، [يمكن القول] إن كمال وتمام (Vollendung) الديانة، يقوم [في واقع الأمر] على أن كلا [الشيئين] صارا مساويين لبعضهما البعض؛ ليس فقط لأن الواقعة الموضوعية للروح قد أضحت في حضن (befasst) الديانة، بل على العكس من ذلك، فإن الروح بما هي روح واعية بذاتها- عينها قد غدت لأجل ذاتها واقعيًا – موضوعيًا، وموضوعًا – مشيئًا لوعيه [البراني]".

تنشأ الديانة عن ثنائية، عن تفاوت ما بين المثال والواقع، ما بين الفكرة التي يصوغها الإنسان عن ذاته – Selbst وبين حياته الواعية في العالم الإمبريقي – Dasein. فبقدر ما يوجد هذا التفاوت، يكون هناك دوما نزوع نحو إرجاء المثال إلى خارج العالم، أي إن هناك دائمًا ديانة، ألوهية، تويولوجيا. بالمقابل هناك داخل كل ديانة انعكاس لهذه الثنائية داخل الفكر الديني، داخل التويولوجيا، التي تقيم دومًا تعارضًا بين الألوهي وبين الدنيوي والإنساني من جهة، ومن جهة أخرى هناك ثنائية داخل الواقعة الدينية نفسها. فالديانة لا تشمل قط كلية الوجود الإنساني: فلا توجد قطعًا تويو-قراطية حقيقية. يجري الوجود الديني بجانب الدازين، بجانب الحياة في العالم الملموس، وأن الإنسان الديني يكون دومًا بدرجة ما راهبًا، منقطعًا "عن العالم"، وعن "العصر".

والحال أن هيجل يقول، بأن الثنائية (التي هي أساس الديانة، والمنبعثة عنها) هي في نهاية المطاف وهمية (مادام المثال المتعذر تحققه، وبالتالي إرجاؤه إلى الله، لا يوجد قط)، فالثنائية لا يمكنها أن تبقى متماسكة على الدوام (لأنها في هذه الحالة ستغدو واقعا)، فالديانة هي إذن ظاهرة عابرة. ففي اللحظة التي يتحقق فيها المثال تختفي الثنائية ويختفي معها الدين والنزعة الألوهية. والحال أن المثال يتحقق في،

ومن خلال الفعل السالب الثوري، وهكذا فكل ثورة حقيقية، أي تلك التي نجحت بالكامل في تحقيق أهدافها، تجذب بالضرورة النزعة الإلحادية (L'atheisme). بالمقابل ففي اللحظة التي يكف فيها الإنسان عن إرجاء المثال إلى الماوراء (الآخرة)، يغدو قادرًا على تحقيقه من خلال الفعل داخل العالم. أي إنه يصنع الثورة. هكذا فإن الإلحادية الواعية تتمكن من بلوغ الثورة حتمًا. فالنزعة الألوهية والثورة يقصيان بعضهما البعض، وأن كل نزعة تركيبية بينهما لن تؤدي إلا لسوء فهم ينكشف بمجرد الشروع في الفعل بالمعنى الدقيق للكلمة. فقط لا يجب أن ننسى بأن الثورة تحقق المثال نفسه الذي تؤجله الديانة إلى الآخرة. إذن فالثورة تحقق الديانة داخل العالم،غير أنها تفعل ذلك بإبطال الديانة بما هي دين.أما الملغاة بما هي دين أو تويولوجيا من خلال تحقيقها داخل هذا العالم، فهي العلم المطلق. يتعلق الأمر عند هيجل بالديانة المسيحية، بتحققها من خلال ثورة 1889، وبسموها في العلم الهيجلي. هذه الثورة مسبوقة بنزعة القرن الثامن عشر الإلحادية، حيث أن العدم الإلهي ينكشف للإنسان عبر فراغ التويولوجيا-أو-التويولوجيا-المزيفة"الإلهية". إذن فالإنسان الملحد هو الذي أطلق الفعل الثوري.غير إن هيجل حقق المثال المسيحي. وهذا التحقق حول المثال إلى Wahrheit، إلى حقيقة، أي إلى انكشاف واقعة ما، أي إلى علم مطلق. إذن فالعلم الهيجلي لا يكشف شيئًا سوى الواقعة الكاملة للفكرة المسيحية.غير أن هذه الفكرة، بمجرد ما تحققت في العالم، كفت عن أن تظل مسيحية، ألوهية، دينية. لأن الروح الإلهي المتحقق في العالم، ليس قط إلهيًا، بل إنسانًا. وفي ذلك يكمن أساس العلم المطلق لدى هيجل. ذلك ما يقوله هيجل في الأسطر الثلاثة الأخيرة من المقطع المستشهد به. إن هدف التطور الديني هو التحقق الكامل للديانة (يقصد المسيحية): يجب على الإنسان أن يكون "befasst" (محتضنًا) من قبل الديانة داخل "Wirklichkeit"، داخل حقيقته -الموضوعية، يعني بما هو إنسانية حية داخل العالم، وبما هو دولة كونية.غير أن هيجل يضيف بأن هذا يعني الإلحادية.لأن الإنسان في هذه اللحظة يغدو مفهومًا كروح Geist موضوعي وواقعي، وسيقول عن نفسه ما كان يقوله سلفًا عن إلهه. بإيجاز فاكتمال "Vollendung" الديانة،هو إبطالها Aufhebung " بما هي ديانة بواسطة العلم

الأنثربولوجي الهيجلي،(من الملاحظ أن هذا المقطع ليس به أي التباس: الروح في الديانة "der geist in der Religion" يعني الله، أما الروح في العالم der geist in seiner welt" فتعني إمـــا الإنسان، أو الإنسانيـــة، فهما نفس الشـــيء dasselbe).وهذه الأفكار تتجلى في المقطع الموالي والذي يختم الجزء الثاني من المدخل (ص 475-476): "بقدر ما يتمثل الروح لذاته- عينها، في الديانة، فهو، حقًا، [- براني]، أما الحقيقة-الموضوعية المنغلقة داخل الدين فهي هيئة ملموسة، ورداء (kleid) لتمثل الروح.غير أن الواقعة-الموضوعية في هذا التمثل لا تبلغ كمال ذروتها،أي إنها لا تكون مجرد "رداء"، بل على العكس أن تكون وجودًا – إمبريقيًا حرًا ومستقلاً ولأن هذه الحقيقة – الموضوعية بالمقابل، يعوزها [بالتحديد] الكمال- أو-التمام في ذاتها، هي هيئة-ملموسة محددة،لا تبلغ قط ما يجب أن تتمثله، أي الروح الواعي بذاته-عينها.ولأجل أن تعبر هذه الهيئة الملموسة للروح عن ذاتها، فإنها بدورها لا يجب أن تكون شيئًا آخر سوى هذه الروح، وأن هذه الروح يجب أن تظهر لذاتها، أي أن تكون واقعًا-موضوعيًا، كما هي في حقيقتها الجوهرية.على هذا المنوال أيضًا تغدو بالغة ما يمكن أن يبدو على أنه اقتضاء الضد، يعني [اقتضاء] يكون فيه لموضوع الوعي [البراني] المشيأ، للروح شكل حقيقة- جوهرية حرة-أو-مستقلة، في ذات الوقت.غير [أنه ليس ثمة أي تناقض لأنه] وحده الكائن يكون لذاته موضوعًا- مشيأ بما هو روح مطلق.والذي يكون لذاته أيضًا حقيقة – موضوعية واعيًا بذاته-عينها." مادام أن الإنسان، يحوز بالأحرى، وعيه بذاته بطريقة لا واعية، أي مادام ينشغل بالأنثربولوجيا في صيغة تويبولوجيا ما، وما دام يتحدث عن نفسه معتقدًا أنه يتحدث عن الله، فإنه لن يفهم ذاته قطعًا بشكل تام وكامل، ولن يعرف قط ما هو الروح في الواقع.لأنه من جهة لا يفهم في التويبولوجيا وجوده الخاص والواقعي داخل العالم، فإذا ما تشبه بالله، فيجب أن يتصور نفسه كما لو أنه قادر على العيش خارج العالم. ومن جهة أخرى، وبسبب ذلك نفسه، يظهر له الروح في صيغة غير مكتملة، باطلة ومادية.فالروح الذي طرحه كمضاد للعالم والإنسان الملموس الذي يتم تصوره كإله متعال-ليس كليا. إنه حقيقة مضادة لحقيقة أخرى. إنه إذن حقيقة خاصة،كائن بجانب كائنات أخرى.فإله التويبولوجيا هو دائما "مثال" أي

أنه" تجريد" أكثر –أو –أقل كمالا.ومن أجل منح الروح الإلهية كمال الوجود، فيجب أن يتم وضعه داخل العالم، وتصوره ككمال "Entéléchie" للعالم. والحال أن تصوره على هذا المنوال، إنما يعني تصوره بمثابة روح دنيوية، أي إنساني، وليست كإله قط. بإيجاز،فالإنسان الذي يحاول أن يفهم ذاته بشكل تام وكامل، بما هو روح، لا يمكن أن يرضى سوى بأنثربولوجيا ملحدة. ولهذا فإن (Schicksal} مصير أية تويولوجيا، وأية ديانة، هو الإلحادية في نهاية المطاف. هذا المقطع يشتمل على المصطلح التقني، الذي يستعمله هيجل عند حديثه عن التويولوجيا:وهذا المصطلح هو"Vor-Stellung" التمثل "repré-sentation". يحوز الإنسان – في الألوهية– وعيه بالذات. غير أنه يحوزه داخل نمط -Vor stellung، أي إنه ينطلق خارج ذاته عينها "Stelltrsichvor". فلا يتعرف عليها قط في هذه الخطوة، فيعتقد أنه في حضرة إله متعالٍ. ولهذا يستطيع هيجل أن يقول بأن الفرق الوحيد بين التويولوجيا المسيحية يكمن في أن هذه الأخيرة هي مجرد Vor-stellung تمثل، في حين أن علمه هو Begriff. مفهوم شامل. يقتضي الحال في الواقع، إبطالVor –stellung ومفهمة be-greifen المعرفة، –أو– فهم ما تم الشروع فيه، يكفي أن نقول عن الإنسان كل ما يقوله المسيحي عن الله، وذلك من أجل نيل الأنثربولوجيا الملحدة التي هي أساس علم هيجل.بعد إشارته للخصائص الجوهرية للظاهرة التي تم وصفها في الفصل السابع، أي للتويولوجيا، وبعد تحديد نقطة بلوغ التطور الديالكتيكي لهذه الظاهرة لغايته أي تاريخ الفقهيات الدينية، ينتقل هيجل للجزء الثالث والأخير من المدخل. يتعلق الأمر الآن بموضعة الفصل السابع داخل مجمل الفينومونولوجيا، وتعيين بنيتها الداخلية. أولاً يقول هيجل مايلي (ص 476-477)

"لأول وهلة نميز الوعي –بالذات عن الوعي [–البراني] بالمعنى الأدق.[أو بعبارة أخرى نميز فيها] ديانة الروح داخل عالمه،أي [الوجود– الإمبريقي] يجب القول بأن هذا [الوجود الإمبريقي] يقوم داخل الكل أو في مجمل الروح، بالقدر الذي تكون العناصر المؤسسة (Momente) اللحظات [لهذا المجمل] تتمثل نفسها كما لو كانت مفارقة لبعضها البعض، [فتعرض نفسها] مستقلة لأجل ذاتها.

والحال أن العناصر المؤسسة هي، الوعي[- البراني] (الفصول 1-3). الوعي بالذات [الفصل الرابع]، العقل [الفصل الخامس]. والروح [الفصل السادس] يعني الروح بما هو مباشر، والذي ليس بعد وعيًا (Bewusstsein) للروح. يؤسس المجموع الشامل المتكامل لهذه العناصر المؤسسة الأربعة، الروح بما هي روح تتضمن الصيغ-الملموسة (gestaltungen) المعتبرة لحد الآن في تحديداتها الدقيقة(Bestimmungen) العامة، أي إنه داخل هذه العناصر المؤسسة [الأربعة نفسها] يحصل التمايز.تفترض الديانة جريانًا كاملاً لهذه العناصر [الأربعة]- المؤسسة، فهي كليتها المجردة - أو – المنفردة، أي إنها الشخصية المطلقة. –قبل كل شيء، فلا يجب تمثل مجرى- أو- سيرورة [هذه العناصر – المؤسسة الأربعة [كقابلة للتحقق]. بالعلاقة مع الديانة في الزمان. فليس سوى الروح كلها- أو في شموليته، هو من يكون داخل الزمان، وأن الأشكال الملموسة (Gestalten) هي وحدها صيغ ملموسة للروح الكلي- أو- الشامل، بما هو كلي، والذي يتمثل ذاته داخل سلسلة متعاقبة. لأنه ليس سوى الكل أو المجموع هو من تكون له الحقيقة- الموضوعية بالمعنى الأدق، وبالتالي تكون له صيغة حرة خالصة إزاء ما هو مغاير، وصيغة كهذه يعبر عنها كزمان. أما بالنسبة للعناصر- المؤسسة للروح [والتي هي]: الوعي [-البراني]، الوعي – بالذات، العقل والروح-فليس لها [بما هي] منفصلة بعضها عن البعض الآخر وجود إمبريقي، لأنها [بالضبط] [ليست سوى] عناصر مؤسسة، وبمثل ما تم به تمييز الروح عن عناصره-المؤسسة [الأربعة]، فلا بد من تميز، [للمرة الثالثة] التحديدات الخاصة المتميزة للعناصر المؤسسة. لقد رأينا –في واقع الأمر بأن بعض هذه [العناصر المؤسسة الأربعة تتميز-أو- تختلف من جديد في مجرى-سيرورة، وأنها تتشكل (gestaltet) بطريقة مختلفة: وهكذا ففي الوعي[-البراني] على سبيل المثال، يتميز اليقين-الذاتي الحسي [الفصل الأول] عن الإدراك [الفصل الثاني] وهذه الوجوه ينفصل بعضها عن الآخر في الزمان، وأنها تنتمي إلى كل - أو مجموعة خاصة(besonden).- لأن الروح يهبط عن كونيته (Allegmeinheit) نحو الخصوصية (Einzelheit) [مجازًا] التحديد – الخصوصي (Bestimung).

إن التحديد – الخاص، أي المصطلح الوسيط،، هو وعي [-براني]، وعي بالذات إلخ. أما الخصوصية فهي على العكس من ذلك، مكونة من الأشكال الملموسة لهذه العناصر المؤسسة. وتمثل هذه الأشكال –الملموسة الروح في خصوصيته، أي في واقعيتها – الموضوعية، كما [أنها] تتمايز داخل الزمان. غير أن الشكل – الملموس الذي يلي غيره [في هذا التمايز] يحتفظ في داخله بالأشكال الأخرى السالفة على نحو ما. "نفهم من خلال هذا النص أولاً، أن شيئًا يمضي من تلقاء ذاته. فتوالي الفصول: الوعي (من الفصل الأول إلى الثالث). الوعي بالذات (الفصل الرابع)، العقل (الفصل الخامس)، والروح (الفصل السادس) ليس زمانيا. على العكس من ذلك فتوالي الظواهر المدروسة دخل كل فصل من هذه الفصول، يجري داخل الزمان. وهذا يعني أن الإحساس (الفصل الأول) يتقدم على الإدراك (الفصل الثاني) الذي يتقدم على الفهم (الفصل الثالث). غير أن هذا الفهم – علم العامة، إلخ، يتلو الصراع و العمل الموصوف في الفصل الرابع. وبالمثل فالمثقف كما تم وصفه في الفصل الخامس، لا يوجد إلا في العالم المسيحي، الذي تم تحليله في القسم ب من الفصل السادس، إنه إذن يتلو العالم الوثني الموصوف في القسم أ بل إن توالي الأقسام،أ، ب، ج في الفصل السادس يحيل إلى التطور التاريخي: المدينة اليونانية – الإمبراطورية الرومانية الفيودالية، الكليانية، الثورة، نابوليون، الفلسفة الألمانية، هيجل.(أما السلسلة الزمانية: الإحساس، الإدراك، الفهم، فتحيل ليس فقط إلى تطور الفرد المنعزل، بل أيضًا إلى التطور الإنساني الموصوف في الفصل السادس).

تفترض الديانة- بالمعنى-المنطقي لا الزماني- مجموع "العناصر- المؤسسة" (Momente) اللحظات الموصوفة في الفصول الستة المتقدمة. وهذا لا يعني سوى: الإنسان الملموس الواقعي، الذي هو إنسان ديني يشتغل بالتويولوجيا فلا هو وعي " محض"، ولا رغبة "محضة" ولا هو فعل " محض"، إلخ، إنه الإنسان الواعي بذاته عينها في حياته النشيطة داخل العالم. كما يقول هيجل بأن الديانة تفترض، منطقيًا، مجمل هذه الحياة في العالم، وهو ما يعني التاريخ. والمقصود هو

أن الديانة كانت على الدوام أيديولوجية "بنية-فوقية" مثالية، مؤسسة على "بنية – تحتية" للتاريخ الواقعي، الفعال، الذي يتحقق بما هو صراع وعمل. فليست الديانة سوى "das absolute selbest" لهذه الواقعة. وهذا يعني كما قلت سلفًا، أن الإنسان يعي، في و بالتويولوجيا، الإنسانية الواقعية، أي الشعب، الدولة، الواقعة الاجتماعية، السياسية، التاريخية، لا بد للشعب من أن يؤسس نفسه أولا بواسطة الفعل، من أجل أن يقدر بالتالي على تأمل ذاته- بكيفية لا واعية- في الديانة، وفي الله. من جهة أخرى فلن يغدو الشعب حقًا شعبًا، وليس مجتمعًا حيوانيًا، إلا في حالة وعيه بذاته، والحال أنه يعي ذاته في الديانة. إذن فلا يتأسس الشعب بما هو فردانية إنسانية إلا داخل الديانة. (على الأقل بقدر ما لم يتم تعويض الديانة بالعلم الهيجلي.) وهذا ما يقوله هيجل في المقطع الموالي (ص 477-478):

"من جهة، فالديانة بالتالي، هي اكتمال- أو كمال الروح، [اكتمال] ترجع من خلاله العناصر المؤسسة الخاصة- و- المنعزلة (einzelnen) للروح، و[التي هي] الوعي [الخارجي]، الوعي بالذات، العقل و الروح، أو كأنها تعود نحو أساسها- أو- قاعدتها. ومن جهة أخرى، فهذه العناصر –المؤسسة تشكل في مجموعها الحقيقة- الموضوعية وهي في حالة وجود إمبريقي للروح بكليته أو بكامله، والذي لا يوجد إلا بقدر ماهو حركة [- ديالكتيك،- حركة] يبين – أو يميز [وجوه الروح]، ويعود إلى ذاته- عينها [انطلاقًا] من وجوهه الخاصة. فمصير الديانة بما هي كذلك،متضمن داخل الحركة [الديالكتيكية] للعناصر- المؤسسة الكونية.لكن بالقدر الذي تكون فيه صفاتها متمثلة ليس فقط على نحو ما تتحدد أو تتميز به عموما، وإنما أيضًا على نحو وجودها في ومن أجل ذاتها، أي على نحو ما تجري عليه في ذاتها، بما هي كل، فمجرى هذه الوجوه الخاصة- أو المنعزلة [للروح] أو سيرورتها المميزة يقتضي في الوقت ذاته التعيينات-الخاصة للديانة نفسها.فالروح كلها، [أي] روح الديانة، هو من جانبه، حركة [-ديالكتيكية للروح من خلالها] يبلغ [انطلاقًا] من مباشريته، المعرفة أو إلى تعرف ما يكونه في

ذاته، أي [ما يكون] بطريقة مباشرة، [أو بالأحرى فروح الديانة هو حركة ديالكتيكية من خلالها تتمكن الروح] من بلوغ [الوضعية] حيث إن الشكل- العيني الذي يتجلى فيه- أو - ينكشف لوعيه [- الخارجي] يطابق (gleiche) تمامًا حقيقته الجوهرية، وأنه يتأمل ذاته كما هو موجود [بالفعل]. - إذن في هذه الصيرورة،فالروح هي ذاتها [متموضعة] داخل الأشكال- العينية المحددة - أو - المخصوصة التي تؤسس تمييزات- أو تمايزات هذه الحركة [- الديالكتيكية]. في الوقت ذاته ومن خلال ذلك بذاته، فإن الديانة المتعينة المخصوصة، تمتلك بدورها روحًا واقعية محددة أو مخصوصة بشكل موضوعي.إذن فإذا كان الوعي [- البراني] والوعي بالذات، والعقل، والروح منتميًا على الخصوص إلى روح كهذه تعرف ذاتها - أو - تتعرفها، فإن الأشكال العينية المحددة- أو -الخاصة التي تنمو داخل الوعي [-البراني]، والوعي بالذات، والعقل والروح، [مشكلة] كل مرة [نموًا] خاصًا، تنتمي -على الخصوص- إلى الأشكال- العينية المحددة- أو- الخاصة للروح التي تعرف ذاتها بعينها. ينتقي الشكل العيني والمحدد- أو- الخاص للديانة، لروحه الواقعية موضوعيًا، من بين الأشكال العينية للعناصر- المؤسسة لهذه الروح، ما يحيل إلى ذاته [إلى الديانة المعطاة]. إن التحديد-الخاص الوحيد للديانة يتدخل في كل وجوه وجوده - الإمبريقي الواقعي- موضوعيًا، وأنه يطبعها بطابعه المشترك."ليس التطور الديني سوى "عنصر- مؤسس" (Moment) لحظة من التطور التاريخي، الواقعي، الفعال، وهذه السيرورة الواقعية، البنية التحتية، هي التي تحدد الأشكال الخاصة لمختلف الديانات. فهدف التطور الديني هو الفلسفة الملحدة، التي فيها تتأمل الروح ذاتها كما هو في الواقع :er sich anchaue Wei er ist ". إن مراحل صيرورة هذا الفهم الذاتي الكامل،قد تمثلها مختلف الديانات. حيث إنها تحيل إلى مجتمع ما، وإلى روح معينٍ."eunenbestimmtein geist" فتعكس ديانة ما أو تويولوجيا مسلمة الميزات الخاصة للروح الواقعية أي Volks geist. إنها بالأحرى مشروع في داخل ما وراء خاصية الواقعة الاجتماعية التي تشكلت سلفًا. غير أن الشعب من جهة

أخرى، لا يتأسس كوحدة متجانسة إلا من خلال انشغاله بديانة مشتركة لكل أعضائه. وهكذا، على سبيل المثال، فالمسيحية نتجت عن التحولات الواقعية التي شكلت العالم البرجوازي داخل الإمبراطورية الرومانية. فلولا هذه الإمبراطورية لظلت المسيحية مجرد نحلة غالينية. غير أن الوحدة الاجتماعية الجديدة، العالم المسيحي، لم تتأسس إلا لأن هناك شروعًا في الديانة المسيحية.

حسب ما ذهب إليه، هيجل، فلا بد لتحليل التطور الديني، المعطى في الفصل السابع، من أن يقطع نفس المراحل كما هو الشأن بالنسبة لتحليل التطور الواقعي في الفصل السادس.والحال أن التوازي، في واقع الأمر، ليس مثبتًا. وهذا هو ما سيشرحه هيجل الآن.

يقول ما يلي (ص 478-479) :

"إذن، فالأشكال- العينية التي تم تقديمها [لنا] لحد الآن [في الفصول الستة الأولى] تنتظم حاليا[في الفصل السابع] بطريقة مختلفة عن تلك [التي انتظمت فيها] التي ظهرت بها في تسلسلها التعاقبي (Reich). قبل [الذهاب بعيدًا] لا بد من أن نبدي بخصوص هذا الموضوع الملاحظات الوجيزة التي تفرض نفسها.- التسلسل التعاقبي المراعى [في الفصول الستة]. يتكون كل عنصر- مؤسس بالتعمق في ذاته عينها [بطريق يغدو بها] كلاً في مبدإه الأصلي (eigentũmlichen). أما فعل المعرفة فهو العمق أو الروح، حيث إن هذه العناصر المؤسسة، التي ليس لها قوام في ذاتها، تحوز على جوهرها.والحال، أن هذا الجوهر الآن [في الفصل السابع] قد طفا على السطح، إنه عمق الروح المتيقن من ذاته، [عمق] لا يسمح للمبدأ الخاص -أو- المنعزل، بأن ينعزل [فعلا]، وأن يؤسس في ذاته كلاً. على العكس من ذلك فهو يجمع في ذاته كل العناصر- المؤسسة، فيأخذها مجتمعة، فيتقدم هذا الجوهر داخل ثراء شامل لروحه الواقعية- بطريقة موضوعية، وأن كل العناصر- المؤسسة المتعينة-أو- الخاصة لهذه الروح تأخذ وتتلقى، مجتمعة، في ذاتها، نفس (gleiche) التعين-الخاص [الذي هو]

للكل.- وهذه الروح المتيقنة من ذاتها، وكذا حركته [-الديالكيتية] هما الواقعة - الموضوعية الحقة - أو- الحقيقية، وأن الكائن في -ومن أجل ذاته لهذه العناصر- المؤسسة هو الذي يعود إلى كل كيان- خاص- و-منعزل. يشير التسلسل التعاقبي الوحيد والفريد [الذي تمعنا فيه] في تقدمه لحد الآن، من خلال العقد، إلى الانقلابات [التي تحدث] داخله، غير أنه يشرع من جديد، انطلاقًا من هذه العقد، في خط (Länge) مسار وحيد. والآن على العكس [في الفصل السابع] الآن يمكن القول بأن هذا التسلسل- التعاقبي، قد تعرض للكسر في عقده، أي في عناصره- المؤسسة الكونية، وأنه قد انشطر إلى عدة خطوط، تتوحد في الوقت ذاته بطريقة سيميترية، وتتجمع في رزمة وحيدة، بطريقة يعود فيها التطابق إلى التباينات- أو- الاختلافات المشابهة التي يتخذ فيها كل خط (Ligne) خاص (besondere) شكلاً عينيًا (gestaltet).- إضافة إلى ذلك، فالكيفية التي يجب أن يفهم من خلالها ترابط الاتجاهات العامة، التي تم تقديمها هنا، تنبثق بذاتها من مجموع عرضنا. إذن ليس من المجدي أن نلاحظ بأن هذه التباينات - أو - الاختلافات، لا يجب أن تفهم بالأساس إلا باعتبارها عناصر- مؤسسة للصيرورة، وليس كأجزاء [لكل ثابت]. إنها في الروح الواقعي- موضوعيًا، صفات لجوهرها، لكنها في الديانة هي على العكس من ذلك ليست سوى محمولات الذات.- وبالمثل فكل الأشكال، في ذاتها وبالنسبة لنا، هي، بما هي كذلك، داخل الروح، وهي في كل روح غير أن المهم في كل الحالات (Überhaupt) داخل الحقيقة الموضوعية للروح،- هو[خيار] التعين- الخاص الذي يوجد لأجله [لأجل الروح] داخل [وعيه - البراني]، حيث إنه يعلم- أو- يعرف أنه داخل ذاته يتم الإفصاح عن أناه-الشخصي، أي [خيار-] الشكل العيني الذي يعلم- أو- يعرف بأن حقيقته الجوهرية توجد فيه".

يحلل هيجل في الفصول السابقة بالتتالي العناصر- المؤسسة للكائن الإنساني: الإحساس، الفهم، الرغبة، إلخ،....غير أن كل هذه العناصر ليست واقعية إلا بداخل الإنسان العيني، وأن الإنسان العيني لا يوجد إلا داخل المجتمع.في

الشعب Volk، وفي الدولة. والحال أن الشعب يحوز- بطريقة لا واعية وعيه - بالذات في الديانة. إذن فإن التويولوجيا هي التي تعكس الواقعة الإنسانية، وليست التجربة الحسية، والفيزيقا، والسيكولوجيا إلخ....فكل تويولوجيا تمنح رؤية شاملة للواقعة الإنسانية، حيث إن " صفات الجوهر"، الجوهر بما هو مجتمع وبما هو (شعب أو دولة)، تظهر في شكل "محمولات" تنتسب "للذات"، أي لله. وهكذا فمختلف الديانات هي مراحل لصيرورة الوعي بالذات الإنساني، وليست مجرد جزئيات هذا الوعي والتي يجب أن تجمع لتشكل الكل.كل ديانة هي رؤية شاملة للواقعة الإنسانية، وأنه ليست هناك صيرورة للديانة، إلا لأن هناك صيرورة لهذه الواقعة.ومع ذلك، فإذا كانت كل ديانة " في ذاتها أو من أجلها" تعكس الكلية Totalité، فليس الأمر بالمثل بالنسبة لمن يمارسونها. فأية ديانة معطاة تبرز"عنصرًا- مؤسسًا أكثر من غيرها، وهو ما يفترض، ويحدد شرط السيطرة الواقعية لهذا العنصر داخل الحياة التاريخية للشعب الذي يدين بهذه الديانة. وبالتالي، فإن الكلية الراهنة هي اندماج " للعناصر المؤسسة" التي تم تحيينها جزئيًا داخل مختلف الديانات.يمكننا القول أيضًا بأن الوعي بالذات بكامله هو مجموع أو اندماج لحيازات الوعي الجزئية التي تتحقق فعليًا في وبالديانة.نحن نعلم، بالإضافة إلى ذلك، بأن الوعي بالذات الكامل لا ديني، ملحد: فالإنسان يعلم إذا بأنه يحوز وعيًا عن نفسه وليس عن الله.أما بالنسبة لحيازات الوعي الجزئية، فهي تويولوجية: فالإنسان يحوز جزئيًا الوعي بواقعته الإنسانية وهو يتخيل شكلاً للألوهية. لقد أكد هيجل سلفًا هذا الاختلاف، غير أنه يعود إليه في المقطع الموالي. يقول أولاً ما يلي (ص 479

"إن الاختلاف - أو- التباين الذي وضع ما بين الروح الواقعية- موضوعيًا - و [هذا] الروح [ذاته] الذي يعلم- أو- يعرف ذاته بما هو روح، أي [أن التباين] مابين ذاته –عينها بقدر ما هي وعي [-براني] و [ذاته – عينها] بقدر ما هي وعي – بالذات، [هذا الاختلاف أو التباين] تم إبطاله ديالكتيكيا في الروح

الذي يعلم أو يعرف ذاته حسب حقيقته [الموضوعية]: إن الوعي [- البراني] والوعي بالذات أصبحا متساويين".

"فالروح التي تعرف ذاتها في حقيقتها، (أو الواقعة- المنكشفة) هي الروح الهيجلية المتعلق بالمعرفة المطلقة، التي ستغدو قضية الفصل الثامن.ففي الفصل السابع يتعلق الأمر بالروح التي تعرف ذاتها في وبالديانة.وإليكم الكيفية التي من خلالها يقارن هيجل هذه المعرفة الدينية أو التويولوجية بالمعرفة اللادينية والملحدة للمعرفة المطلقة (ص 479-480) " غير أن الديانة بما هي معطاة هنا [أي كما تم تمعنها في الفصل السابع] لا توجد أيضًا إلا بكيفية مباشرة، فالاختلاف أو التباين [المقصود] لم يتم بعد محوه داخل الروح.وحده المفهوم-المجرد (Nur der begriff) للديانة هو الذي تم طرحه.ففي [المفهوم-المجرد] تكون الواقعة-الجوهرية هي الوعي –بالذات الذي هو بالنسبة لذاته الحقيقة[- الموضوعية] كلها، والذي يتضمن داخل هذه [الحقيقة] الواقعة- الموضوعية كلها. وهذا الوعي بالذات [بقدر ما هو ديني، أي بقدر ما أخذ] بوصفه وعيًا [-برانيًا] تكون ذاته موضوعًا مشيئًا له.إذن : فالروح التي لا تزال لا تعرف ذاتها إلا بكيفية مباشرة هي لأجل ذاتها الروح داخل شكل المباشرية، أما التعيين – الخاص للشكل-العيني ظهر فيه -أو- انكشف لذاته فهو ذلك المتعلق بالكائن الثابت [= الله] والمؤكد أن هذا الكائن الثابت ليس مفعمًا-أو-مليئًا (erfüllt) لا بالأحاسيس، ولا بالمادة المتعددة للشكل (mannigfaltigen)، ولا بالعناصر-المؤسسة الأخرى Sonstigen)، وغايات وتعينات-خاصة.Unilatéraux، بل هو على العكس [فهو مفعم] بالروح و[أنه] يعلم أو يعرف ذاته كأنها الحقيقة [-الموضوعية] كلها، والواقعة الموضوعية [كلها]. إذا، فهذا الامتلاء-أو-الاكتمال ليس مساويًا لشكله-العيني، فالروح بما هي واقعة- جوهرية [ليست مساوية] لوعيه [-البراني]، فليست الروح واقعية بموضوعية، إلا [في اللحظة التي يوجد فيها] كروح مطلقة. [أي] بقدر ما هو متيقن من ذاتها عينها يقينًا ذاتيًا، فهي توجد أيضًا لأجل ذاتها في حقيقتها [-الموضوعية]، أو [بعبارة أخرى، بالقدر

الذي] توجد فيه الحدود القصوى، التي ينقسم فيها بما هو وعي [-براني] لأجل بعضها البعض داخل الشكل – العيني للروح. إن التشكل –العيني الذي يتصوره الروح بما هو موضوع- مشيئًا لوعيه [-البراني] يظل مفعمًا-أو-مكتملاً باليقين الذاتي للروح، كما لو كان مفعمًا بجوهر ما. [و] بفضل هذا المحتوى يزول [الخطر] الذي ينحدر (genabsänke) فيه الموضوع- المشيأ إلى حد الموضوعية- المشيأة الخالصة-أو- المجردة (reinen) [يعني] إلى حد السلبية – السالبة للوعي- بالذات. فالوحدة المباشرة للروح مع ذاتها هي القاعدة، أو هو الوعي [-البراني] الخالص إلى [ذات عارفة، وموضوع معروف]. الروح المنغلق هكذا داخل وعيه- بالذات الخالصة -أو – المجردة، لا يوجد في الديانة كخالق لطبيعة ما بما هي كذلك فهو ينتج في هذه الحركة [- الديالكتيكية، الدينية]أشكاله-العينية [الخاصة] و [المدركة] بوصفها أرواحًا [إلهية]. التي تشكل في مجموعها تكاملاً (Vollständigkeit) لظهورها-أو-لانكشافها.وهذه الحركة [الديالكتيكية] نفسها هي صيرورة الواقعة- الموضوعية الكاملة للروح عبر وجوه خاصة -و – منعزلة لهذه [الواقعة- الموضوعية الكاملة]، أي [عبر] الواقعات- الموضوعية اللا مكتملة للروح.

"إن الديانة هي "Unmittelbar" مباشرة، في الفصل السابع، أي إن الأمر يتعلق بالديانة بالمعنى الأدق للكلمة، بالتويولوجيا، فهذه التويولوجيا التي لا يتوسطها إنكار الله (التي تفترض التوسط بالعدم المميت، المتحقق من خلال رعب روبيسبيير Robespierre). فالعلم الذي لا يتوسطه السلب، هو الفلسفة اللا-جدلية الما قبل هيجلية. فهي "وضعية"بالمعنى الذي تجوهر فيه الروح، فتفهمه كوجود sein ، ككائن –معطى، ككائن- طبيعي – حقًا – لا إنساني، غير أنه مدرك هنا ككائن إلهي، جبار، أزلي، مطابق لذاته. والروح المدرك sein، –هو الله.فالفلسفة المباشرة، هي بالأحرى تويولوجيا وليست أنثربولوجيا.إذن فالله هو sein. غير أنه sein وجود روحاني: إنه الروح متماديا matérialisé (نسبة إلى المادة وليس إلى الامتداد :المترجم).وهذه الروح، فيما يقول هيجل، لم تخلق الطبيعة،

والعالم الحسي، بل خلقت أشكالاً – عينية روحية Gestalten als geister، أي الآلهة. بعبارة أخرى، فالإنسان

بما هو كائن ديني، أو الروح (الإنسانية). لم تخلق الأشكال والقوانين الطبيعية ولا العوالم الواقعية، وإنما خلقت التويولوجيات، والأساطير ذات المحتوى الأنثربولوجي، وذات الشكل التويولوجي.

إن صيرورة هذه الروح هي التي خلقت الآلهة، إنه تطور الفكر الديني، إن التسلسل المنطقي-الزماني لمختلف التويولوجيات المحدثة عبر مجرى التاريخ، الذي سيصفه هيجل في الفصل السابع. وداخل المقطع الذي يختم المدخل يشير إلى البنية العامة لهذا الفصل.

يقول بأن الأمر يتعلق في القسم الأول (أ)، بالديانة البدائية،ما قبل تاريخية التي يدعوها "natürliche Religion" وفي القسم الثاني (ب) سيتحدث عـــــــن "Kunst-Religion" أي عن الديانة الإغريقو-رومانية. وأخيرًا ففي القسم الثالث الأخير (ج) فسيخصصه لـ "Absolute Religion" أي للمسيحية. وإليكم الكيفية التي يحدد من خلالها اللمسات الجوهرية لهذه المراحل الثلاث الكبرى من التطور الديني للإنسانية.(ص480):

إن الواقعة – الأولى للروح [في الديانة] هي المفهوم –المجرد [Begriff بمعنى: Nur begriff] للديانة نفسها، يعني الديانة [منظور إليها] بما هي ديانة [ما] مباشرة، وبالتالي طبيعية. ففي هذه [الديانة الطبيعية]، يعرف الروح ذاته، كموضوع- مشيأ داخل شكل – طبيعي، أي مباشر.أما بالنسبة [للواقعة-الموضوعية الثانية للروح في الديانة]، فهي بالضرورة تلك [التي تصل فيها الروح إلى] تعرف ذاتها في الشكل – العيني للحالة –الطبيعية (Naturlichkeit) التي تم إبطالها ديالكتيكيا، أي داخل [الشكل -العيني] للأنا-الشخصي. فهذه[الواقعة-الموضوعية الثانية] هي بالتالي الديانة المصطنعة –أو- الفنية.لأن الشكل –العيني يسمو إلى شكل الأنا – الشخصي من خلال الإنتاج الإبداعي (Hervorbringen)

للوعي [-البراني].وبالتالي فهذا الأخير يتأمل فعله داخل موضوعه- المشيأ، والمقصود [بالضبط] هو الأنا – الشخصي.وأخيرًا فإن [الواقعة - الموضوعية] الثالثة [للروح في الديانة] تبطل دياليكتيكيا. Uniralité وحدة الاثنتين الأولتين: فالأنا الشخصي هو أيضًا [أنا شخصي] مباشر بقدر ما المباشرية هي أنا شخصي.فإذا كانت الروح بما هي روح في [الواقعة- الموضوعية الدينية] الأولى، داخل شكل الوعي [- البراني]، وكان في الثانية [داخل الشكل] الوعي- بالذات،فإنه في [الواقعة الموضوعية] الثالثة داخل شكل يوجد الاثنين معًا [أ] الوعي -البراني، والوعي-بالذات].لقد حاز الشكل – العيني للكائن في - و- من أجل – ذاته.وبقدر ما يكون الروح متمثلاً- و-يصير متخارجًا (Vovgestellt) كما هو في – ومن أجل – ذاته-، تكون الديانة منكشفة - أو- متجلية. وبالرغم من أن الروح، في هذه [الديانة المنكشفة] قد بلغت، حقًا، شكلها- العيني الحق- أو-، الحقيقة، فما زال هذا الشكل-العيني، والتمثل- المتخارج، بالتحديد غير متجاوز، انطلاقًا من كون أن الروح يجب أن تجتازه إلى المفهوم، قصد نسخ الموضوعية المشيئة في ذاته نسخًا تامًا، - في ذاتها، التي تحتوي أيضًا على هذا الضد [الذي هو الموضوع المشيأ]. في هذه اللحظة [-وهي لحظة المعرفة المطلقة للفصل الثامن] تحوز الروح [ذاتها] مفهوم ذاتها عينها [بنفس الكونية] التي قمنا نحن [أي هيجل وقراءه] بحيازته، أما الشكل. العيني لهذه الروح، أي لعنصر وجودها- الإمبريقي، بقدر ما هو [الشكل - العيني] المفهوم فهي الروح ذاتها." والحال، أن هذا الشكل – العيني" الأخير للروح، والذي هو بعينه روح،- هو الحكيم في وجوده الإمبريقي، إنه هو هيجل.

??

الديانة الطبيعية

تفسير مدخل القسم «أ» من الفصل السابع

مدخل (481-483)

Naturliche Religion (pp.4 81- 489)

النص الكامل للمحاضرة السادسة

من دروس السنة الدراسية 1937 — 1938

يجدر القول، بأن هذا المدخل الجديد مازال يحتفظ بطابع عام، إنه على الأقل مدخل إلى القسم الأول من الفصل السابع. وفيه يستعيد "هيجل" أفكار المدخل العام التي يعلق عليها غير أن هذا النص يعد أكثر بساطة وأكثر وضوحًا.

يبدأ "هيجل" بالتركيز مرة أخرى على الظاهرة التي يتناولها بالدراسة في الفصل السابع، أي الديانة أو التويولوجيا.

يقول أولاً ما يلي (ص 486):

"إن الروح التي تعلم –أو- يعرف الروح هو [- في هذا الفصل السابع] وعي [- براني] بذاتها –عينها، وهي توجد من أجل ذاتها –عينها في شكل كيان- موضوعي- مشيأ: إنها كائن، و[هو] في ذات الوقت الكائن –من أجل- ذاته. إنه يوجد لأجل ذاته، وأنه وجه الوعي – بالذات، وأنه على النقيض من وعيه [البرانى]، أي من فعل ارتباطه بذاته بوصفها موضوعًا مشيّئًا. فوعيه [-البرانى] [يستلزم] التضاد ومن خلال ذلك أيضًا التحديد الخاص للشكل –العيني الذي، تتجلى فيه الروح –أو- تنكشف فيه [لذاتها-عينها]، وتعلم –أو- تعرف ذاتها.

يتعلق الأمر في تأمل الديانة [في الفصل السابع] بهذا الشكل -العيني [للروح] فقط. لأن واقعته- الجوهرية المجردة عن -الشكل- العيني، تم تقديمها سلفًا بوصفها نتيجة [لما تقدم، والمقصود خاتمة الفصل السادس]".

ترتبط الذات العارفة، في موقف الوعي- بالذات، بذاتها كموضوع معروف. فالوعي بالذات هو بالضرورة وعي أيضًا، أي وعي بالخارج، بشيء ما يوجد خارج الوعي، وهذا الشيء هو هنا قبل كل شيء، الوعي بعينه. فالأنا الذي استمد منه الوعي، في الوعي -بالذات، هو بالضرورة Gegen-Stand موضوع براني أو شيء، متموضع أمامي وأتأمله كـ Sein، ككائن جامد ومعطى يظل مطابقًا لذاته، التي لا تتغير قط لأجل أن نعيه ونعرفه.

لا مراء في هذا كله. لم يفكر أي فيلسوف في وصف ظاهرة الوعي بالذات بشكل مغاير سوى "هيجل" الذي قام بذلك في العبارة الأولى من المقطع المستشهد به. هنا فقط تبدأ التمايزات، حيث يتعلق الأمر بشرح الظاهرة، وبالعمل على فهم كيف ولماذا بإمكان الأنا، أو الذات الرجوع إلى ذاته -عينها كما لو أنها موضوع، فالموضوع الذي ترتد إليه الذات أو الأنا يمكن أن يكون هو هذه الذات عينها.

تفسير "هيجل"، الذي نلم به منذ مدة، يعتمد التعليل التالي:

يرتبط الإنسان داخل الوعي -بالذات، بذاته كموضوع، ولأجل أن يكون الوعي -بالذات Wahrheit حقيقة، أي انكشافًا لواقعة ما، فيجب أن يكون الإنسان موضوعًا حقًا. من أجل أن يكون الوعي -بالذات حقيقة، فيجب قبليًا أن يتموضع الإنسان حقًا، والحال أن الإنسان يتموضع حقًا من خلال الفعل Tam,Tun وبالفعل حده.

بواسطة الفعل السالب للعمل الذي يبدع العالم الإنساني للتقنية، [يغدو] كل شيء هو أيضًا موضوعي وواقعي كالعالم الطبيعي. وبواسطة الفعل السالب للصراع الذي يبدع العالم الإنساني الاجتماعي السياسي، والتاريخي، بدوره، يكون

كل شيء أيضًا واقعيًا، وموضوعيًا كالطبيعة، فالعالم التقني والتاريخي هو من عمل الإنسان، وهما لا يوجدان بدون وجوده. إذن فانطلاقًا من واقعة إنسانية نعيها، نتمكن من اكتساب الوعي بهذا العالم. كما أننا نعي الواقعة الإنسانية، Wirklichkeit، الواقعة الموضوعية، لأن هذا العالم هو بدوره واقعي وموضوعي، هو أيضًا Sein، كالعالم الطبيعي.

إذن فلا يستطيع الإنسان أن يحوز وعيه بذاته، فيصل من خلال هذا الوعي إلى حقيقة ما بالمعنى الدقيق للكلمة، إلا من خلال وعيه بعمله، وبمنتوج فعله الذي يقوم في الـ Wirklichkeit (الواقع الإنساني).

وهذا هو ما يقوله، "هيجل" حرفيًا في الفصل الخامس، حيث نجد المقطع التالي (287 – 288):

"إن النشاط الإنساني (Handein) هو بالتحديد صيرورة الروح بما هي وعي [-براني]. إذن: ما يكونه هذا الوعي في ذاته، فهو يعلمه، أو-يعرفه انطلاقًا من واقعته الموضوعية. وبالتالي، فالفرد [الإنساني] لا يقدر أن يعلم –أو- يعرف ما يكونه مادام أنه لم يكن قائمًا على الواقعة الموضوعية عبر الفعالية (Tun)".

إذن: من أجل أن يحصل وعي –بالذات، أي من أجل أن يقدر الإنسان على الارتباط بذاته كموضوع، فيجب أولا أن يتموضع، ويتحقق عبر الفعل.

يبدو من خلال النص المذكور، بأن على الإنسان أن يبادر إلى الفعل وحده من أجل أن يعلم ذاته –عينها، والتي توجد سلفًا قبل هذا الفعل. والحال، أنه في واقع الأمر، ليس شيئًا من ذلك. فليس بإمكان الإنسان أن يحوز وعيًا بذاته قبل الفعل المموضع Objectivante، لأنه ليس في ذاته شيء يمكن أن يكون معروفًا. فهو قبل، الفعل، ليس سوى رغبة (Begierde) أو أنا خالص (reins Iche)، أي إنه فراغ لا يصير شيئًا ما قابلاً للمعرفة، إلا من خلال السلب الفعال لما يكونه، ولما لا يكون إياه: لـ Sein، وللمعطى.

ولأن الإنسان هو فعاليته الخاصة، فإنه لا يوجد خارج عمله.

وهنا تكمن الحجة التي تبين أن الإنسان لن يستطيع أن يعي ذاته إلا بارتباطه بها باعتبارها موضوعًا، وبارتباطه بعمله الخاص، وبمنتوج فعله. وهذا هو ما يقوله "هيجل" حرفيًا في مقطع آخر من الفصل الخامس.

وهذا المقطع هو التالي (ص 246)

"الوجود–الثابت (Sein) الحق للإنسان، هو بالأحرى، فعله الخاص (Tat)، ففيه تكون الفردانية واقعية بكيفية موضوعية...وتقدم الفردانية ذاتها، داخل الفعل-الإنساني (Handlung)، كواقعة-جوهرية سلبية- أو- سالبة، والتي لا تكون إلا بقدر ما تبطل جدليًا [أي بفعالية] الوجود-الثابت".

الإنسان (يوجد) فقط بقدر ما "يبطل جدليًا" الـ Sein، الوجود-المعطى. وهذا الإبطال، الذي يحتفظ بالملغى (المبطل) ويجعله ساميًا، هو الـ Tat، أي فعل الصراع والعمل الإنساني، الذي يغير، أي يسلب أو يبطل الوجود-المعطى بما هو معطى، غير أنه يحتفظ به بما هو كائن أنتجه الإنسان، وأنه "يسمو به" أيضًا من خلال هذا "الإبطال" الواعي والإرادي. يعتبر أثر الإنسان أكثر إنسانية (روحانية) من المادة الأولى (الخام).

فالإنسان بهذا الأثر، بما هو وجود ممجد، مؤنسن يحقق ذاته-عينها. وأنه بمجرد ما يعي هذا الأثر، فإنه يكتسب وعيه بذاته حقا. يكتسب وعيا بكينونته بكيفية حقيقية، واقعية وموضوعية، لأنه ليس شيئا أكثر مما يكونه أثره.

إن هذا الفعل المنجز، المتموضع في أثره، والواعي في ذاته بذاته، هو ما يسميه "هيجل" Geist، الروح. وأن « Der den Geist wissende Geist » هو الروح (الإنسان) الذي يعلم أنه فعل واعٍ بذاته-عينها في وعبر أثره، والحال أن الإنسان يعلم ذلك من خلال علم "هيجل". ويبدو أن « Der den Geist Wissend Geist » منذ السطر الأول للمقطع المستشهد به هو إذن "هيجل"، أو بدقة أكبر هي الفينومونولوجيا، وهي بدقة أكبر مرة أخرى المعرفة المطلقة الناتجة عن الفينومونولوجيا.

وأنه يتحدث عن الإنسان، (عن الروح)، عن المعرفة المطلقة في العبارة الثانية،حين يقول بأن هذه الروح تتموقع إلى جانب الوعي بالذات متخذة موقفًا مضادًا لجانب الوعي –البرانى، الذي يرتبط فيه ومن خلاله بذاته– عينها باعتبارها موضوعًا خارجيًا أو شيئًا.

وهذا يعني: أن الإنسان يعلم أنه فعل، وأنه يعلم أن الموضوع الذي يرتبط به هو أثره. وأنه يعلم أن هذا الموضوع هو في الواقع ذاته –عينها، وهو يعرف ذاته– عينها بمعرفته للموضوع. وبهذا فقط، ومن خلال العلم الهيجلي، يكون الإنسان حقًا "Selbest-bewusstsein" وعيًا بالذات.

إن الإنسان، قبل أن يصير "هيجل"، أو إنسانًا هيجليًا، لم يكن سوى « Bewusstsein »، وعي–براني، ومعنى ذلك أن الإنسان وهو يعي الموضوع، العالم الذي يعيش فيه، لم يكن يعلم أنه من ذاته–عينها يستمد الوعي.

إنه لا يعلم ذلك، لأنه لم يكن يدري أنه هو من يكون فعله الخاص، وأنه يكون في هذا الأثر، وأن الأثر هو ذاته وهو إذ لا يدري ذلك، فإنه يعتقد بأن الأثر–أو– الموضوع هو Sein وجود ثابت وجامد، مستقل عنه: هو « Entgegen-gestztes » كيان مضاد له. وهذا الموضوع بالنسبة له هو « Bestimmtheit der Gestalt » : كيان محدد، جامد، ثابت، شكل بلاستيكي، ملموس. وهو إذ يتعرف على ذاته في الأثر على هذا النحو، فإنه يفهم ذاته –عينها باعتبارها Bestimmtheit، وGestalt: إذا فالإنسان يعتبر ذاته شيئًا ثابتًا معطى، ذا صفات معينة وقارة. وذلك هو ما قاله "هيجل" في العبارة الثالثة من المقطع.

والحال، أن ما قاله "هيجل" في الجزء الأول من العبارة الرابعة بالتحديد، هو أن الإنسان يفهم ذاته هكذا في الديانة أو التويولوجيا.

فهو يتمعن ذاته في أثره دون أن يدري أنه هو أثره، وهذا الأثر بالتالي، يعتبره Gestalt شكلاً، وsein وجودًا وكائنًا إلهيًا ثابتًا، معطى بشكل فوري ونهائي، وليس باعتباره فعلاً أو نتيجة، ومنتوجًا للفعل، وهو بذاته إزاء هذا الكائن يعتبر

بدوره مجرد Sein: مجرد إنسان –شيء في صلة ثابتة ومعطاة بشكل فوري ونهائي مع الله –الشيء.

ما يزال الجزء الثاني من الفقرة الرابعة يحتاج للتفسير.

و"هيجل" يقول بأنه لن يتحدث في الفصل السابع سوى عن « Gestalt » عن "الشكل-البرانى- البلاستيكي" للروح، أي عن الروح كما هي ظاهرة في التويولوجيا، أما بالنسبة لـ « Gestaltetes Wesen » فيضيف "هيجل"، أو بالنسبة للروح "المجرد الشكل-العيني"، أو بعبارة أخرى، بالنسبة "للمفهوم المجرد"(Reiner- Begriff) للروح، فإننا قد عرفناه سلفًا.

لقد عرفناها سلفًا، في واقع الأمر، لأن هذا "المفهوم-المجرد" للروح تم تأسيسه في نهاية الفصل السادس. والحال أن "هيجل" هو الذي بدا ظاهرًا، أي إنه هو الروح كما ظهر في وبالعلم الهيجلي.

ماذا يعني هذا؟ نحن نعلم أن العلم الهيجلي هو المعرفة المطلقة، التي يكشف فيها وبها الروح ذاتها لذاتها عينها كما هي. والحال أنه إذا كان هذا العلم يشكل امتلاء Plénitude انكشاف الروح، فإن الانكشاف التويولوجي لهذه الروح يجب أن يكون أقل اكتمالاً. إذن وجب أن يكون تحليل الكشف التويولوجي سابقًا ينبني على علم "هيجل". والحال أن الفصل السادس، بحيث إن هذا العلم قد ظهر سلفًا.

يبدو-إذن- أن في هذا تناقض، غير أنه ليس هناك في الواقع، شيء من ذلك البتة. فعلم "هيجل"، في مجمله، تم تحليله- تحت عنوان "المعرفة-المطلقة"- في الفصل الثامن، فتحليل المعرفة التويولوجية يسبق إذن هذا التحليل، ومن أجل رفع أي أثر للتناقض، فيجب فقط القول بأن ما ظهر في نهاية الفصل السادس، ليس سوى قسم، أو بالأحرى وجه من وجوه العلم الهيجلي، وجه يجب عليه لكي يشكل كل "العلم المطلق" للفصل الثامن، أن يكتمل بوجه سيتم تأسيسه في وبتحليل المعرفة الدينية للفصل السابع.

ذلك، هو ما يشير إليه "هيجل" بنفسه في العبارة المتساءل عنها. يقول: « Reiner Begreff »، وهي ما تزال سوى فكرة مجردة للعلم الهيجلي وللروح التي ينكشف لذاتها عبرها، والتي ظهرت في نهاية الفصل السادس. أما فيما يخص الـ Begriff (المفهوم) بالمعنى الدقيق للكلمة، وفيما يخص المفهوم -العيني- فهو لم يظهر إلا في الفصل الثامن. وهذا العنصر العيني انضاف إليه من تعيُّنِ الـ Gestalt (الشكل) الذي ظهر في الفصل السابع. أما Begriff (مفهوم) الفصل الثامن، فهو « Reiner Begriff » (الفكرة المجردة) للفصل السادس، وأكثر من ذلك فهو « Gestalt » شكل الفصل السابع.

إن الروح عند "هيجل" هي الروح الإنسانية، والفكرة المجردة للروح، هي فكرة الروح المجردة، أي فكرة الإنسان المجرد. والحال أن الإنسان المجرد، المنعدم وجوده في الواقع، لا يوجد إلا داخل الفكر بحيث إن المفكر الذي يفكر في المنعدم الوجود، يعتبر مفكرًا مجردًا -إنسانًا مجردًا، وهو بالأحرى، الشخصي المنعزل، المضاد للكوني، أي للمجتمع، للشعب، للدولة، للإنسانية منظورًا إليها في شموليتها الزمكانية، وللتاريخ. وقد قلت سلفا بأن الفلسفة (الماقبل هيجلية)، بالمقارنة مع الدين أو التويولوجيا، هي التي تشغل بال هذا الإنسان المجرد. فما ظهر لنا في نهاية الفصل السادس، هو إذن "هيجل"، غير أنه "هيجل" باعتباره آخر الفلاسفة، والذي مازال معارضًا للديانة، والذي يستلزم بالضرورة، من خلال ذلك أيضًا، وجود مكمل Théologique (تويولوجي). ما ظهر لنا هو الوجه الخصوصي، جانب Einzelheit العلم الهيجلي. وهذا الوجه يجب أن يكتمل بوجه كوني، بجانب Allgemeinheit، من أجل أن يشكلا كليانية totalitarisme المعرفة المطلقة.

فهذا العلم هو مطلق بكيفية فريدة، لأن الجانب الخصوصي مرتبط بالجانب الكلي، والذي، بفضل هذا، يكف عن أن يظل تويولوجيا، ليصير أنثربولوجيا كونية، مكملة للفلسفة الخصوصية وتعيد الاعتبار لكلية الروح بوصفها روحًا إنسانية. وهكذا ليس "هيجل" فقط آخر ممثل للفلسفة يضاد الديانة، بل هو أيضًا

أول فيلسوف (حكيم) يضع بدل الديانة العلم، عوض تضاده بها. والحال أن "هيجل" سيبين في الفصل السابع كيف ولماذا غدت التويولوجيا في الأخير أنثربولوجيا ملحدة، -و المراد الأنثربولوجيا التي تحافظ أيضًا على كونيتها وعينيتها بخلاف التويولوجيا التي انبثقت عنها. وبعبارة أخرى فقد بين في الفصل السادس، الوجه الخصوصي للعلم، وفي الفصل السابع، فقد بين الأصل الكوني، ولهذا فإن الفصل الثامن لا يلي مباشرة الفصل السادس. ولهذا السبب فإن الفصل السابع، يندرج ما بين الظهور الأول للعلم الهيجلي في نهاية الفصل السادس، وبين التحليل الأخير في الفصل الثامن. فالفصل السادس يصل فيه "هيجل" إلى تأويل نابوليون. ونابوليون هو ذاته إنسان عيني، إنه الأكثر عينية، والأكثر واقعية من كل الناس، مادام أنه أول تحقق للفردانية، ولتركيب الخصوصي والكوني، غير أن العلم الهيجلي في نهاية الفصل السادس لا يعير بالاً إلا للوجه الخصوصي لفردانية نابوليون. بالتأكيد، فهو لا يبرزه بما هو خصوصي بالمعنى الأدق، أي بما هو مضاد للدولة. بل على العكس من ذلك، فهو يبين أن نابوليون والدولة يكونان واحدًا. غير أنه يظهر هذا الكل في وجهه الخصوصي. أي إنه يظهر نابوليون بوصفه صانع الدولة، ويكشف للعيان بأن الدولة هي تحقق خصوصية نابوليون، لكنه لا يتحدث عن دولة نابوليون ذاتها، فلا يبين سوى أن نابوليون ليس هو ما هو (أي الإمبراطور نابوليون)، إلا بفضل الدولة التي صنعها.

بل إن هيجل، يشير إلى ذلك بالتحديد، في تصريحه الذي يعتبر نابوليون إلهًا، وبعبارة أدق، "إلهًا منكشفًا" للبشر في تمام حقيقته (واقعته).

غير أن هذا يظل غير صحيح في الفصل الخامس، لأن ماهية الله لم تعرف بعد. « Das absolute wesenselbest »، فالله ذاته، بما هو إله، لم يظهر إلا في الفصل السابع. فلا بد من معرفة الفصل السابع كله، للتمكن من معرفة من هو نابوليون. لأنه إذا كان هو الإله المنكشف في تمامه، فإنه بمثابة اندماج لكل الآلهة التي انكشفت للإنسان عبر مجرى التاريخ. فلا يمكننا إعادة الاعتبار لنابوليون إلا بوصفنا لنابوليون بكل ما وصف به البشر مختلف آلهتهم. وسنفهم ما قالوه في الفصل السابع.

ففي نهاية هذا الفصل ينكشف الإله-الإنسي، المسيح، في المسيحية البروتستانتية كـ Gemeinde، كتجمع للمؤمنين. إذا لم تبق سوى خطوة واحدة يجب تخطيها: يجب القول بأن هذا التجمع هو الدولة (وليس الكنيسة)، هو دولة نابوليون. وهذا هو ما سيقوله "هيجل". وبمجرد قوله ذلك، فإنه يعيد الاعتبار لنابوليون، أي للإنسان العيني.

عندئذ فقط يكون ثمة Begriff، "مفهوم-عيني" للإنسان، لـ Geist، وعندئذ تغدو هذه المعرفة معرفة مطلقة حقًا، لا تحتاج قط إلى أن تكملها معرفة تيولوجية. في هذه اللحظة يكف الروح عن أن يظل مجرد Gestalt، شكل- عيني موضاد للوعي. إنه يغدو Begriff، (مفهومًا) شكلاً-واعيًا بذاته عينها. لأن الروح (=الإنسان) سيعلم، إذن، في وعبر فكر هيجل، بأن حقيقته هي عمله الواعي والإرادي، هي الدولة المتحققة بفضل فعل نابوليون.

لكن بما أن الدولة لا تعلم ذلك (فعلم هيجل لم يتم اعتماده بعد في التعليم العام للإمبراطورية النابوليونية)، وبما أن الدولة لم تفهم بأنها هي من تكون حقيقة-موضوعية للروح فإن الإنسان لن يرى في تموضع الروح عمله الخاص. وبالتالي ستغدو الدولة بالنسبة للإنسان واقعة مكتفية بذاتها، مستقلة عنه، خارجية عن ذاته: ستصبح الروح مفهومة في شكل الـ Sein، وجود-معطى، أشبه بالطبيعي، وهذا الفهم للروح (أو للدولة) الذي يعتمل داخل التويولوجيا، هو ما سيتحدث عنه "هيجل" فقط في الفصل السابع.

ومع ذلك، فإذا كان للروح بالنسبة للإنسان، في التويولوجيا، شكل Sein، وجود معطى، فإن هذا الوجود ليس وجودًا طبيعيًا خالصًا. فالروح، مادام كائنًا فائق-الإنسانية، فهو يظل روحًا. وأن هذا الكائن الروحاني، هذا الروح الموجود، هو من نسميه الله. فالمعرفة المدروسة في الفصل السابع، ليست إذن علمًا (عالميًا) للطبيعة، ولاهي فلسفة أنثربولوجية بالمعنى الماقبل هيجلي للكلمة: إنها تيو-لوجيا هي بمثابة علم للروح بل للروح المتصور باعتباره كائنا إلهيا.

وهذا ما سيشرحه "هيجل" في العبارة التالية (ص 481):

"غير أن الاختلاف –أو– التباين ما بين الوعي [–البرانى] والوعي–بالذات يوجد في الآن ذاته داخل هذا الأخير. إن الشكل –العيني للديانة [أي الله] لا يتضمن الوجود الإمبريقي للروح، سواء بقدر ما تكون الروح طبيعة حرة –أو– مستقلة عن الفكر، وسواء بقدر ما تكون فكرًا حرًا –أو– مستقلاً عن الوجود الإمبريقي. على عكس ذلك فهذا [الشكل– العيني] هو الوجود–الإمبريقي المحتفظ به داخل فعل التفكير، بما هو كيان مفتكر يوجد هناك من أجل ذاته [بقدر ما هو وجود–إمبريقي]".

إن فلسفة Bewusstsein (الوعي) أي الفلسفة الماقبل–هيجلية، لا تنشغل قط بالدولة، بالإنسانية، وبالتاريخ. فهي لا تهتم سوى بالخاص المنعزل. والحال أنها وهي تتحدث عن الخاص، فمن واجبها بالضرورة أن تتحدث عن الكوني، الذي يكون الخاص مضادًا له. فقط، فإن هذا الكوني ليس هو الدولة، وإنما هو الطبيعة، أي شيئًا ما هو بالفعل لا يتعلق بالإنسان وهو غريب عنه. إذن فهذه الطبيعة هي قطعًا لا إنسانية. فالإنسان، من جهة أخرى، ليس له اعتبار إلا داخل تعارضه السلبي بهذه الطبيعة: فالتماس الفعال، الباعث للتحول، مع الطبيعة، والمتحقق بالعمل تم تفاديه. فالملاحظ، أن الإنسان على هذا المنوال غدا كائنًا لا طبيعيًا تمامًا، مجرد عن صلته بالطبيعة، وليس له أية سلطة عليها.

وجهة نظر فلسفة الوعي مثلها ديكارت بوضوح شديد، وهو من فكر فيه هيجل وهو يكتب العبارة المثيرة للتساؤل. لكن كل فلسفة ما قبل هيجلية تندرج كثيرًا أو قليلاً تحت هذه العلاقة الديكارتية.

إنها تتعامل مع التضاد ما بين الإنسان المنعزل، المختزل في الفكر المحض، اللاواقعي، ومابين الكون الواقعي الإمبريقي المختزل في الكائن المحض المجرد، العنصر اللاروحاني، واللاإنساني، المجرد عن الفكر.

وتبدل هذه الفلسفة جهدًا غير مجد، من أجل إيجاد صلة ما بين هذا الممتد المجرد عن الفكر والذي تعتبره عالمًا واقعيًا، وهذا الفكر المجرد عن الامتداد والواقع والذي تعتبره إنسانا.

وهذا غير مجد، لأن الصلة الرابطة بينهما-، الفعل السالب وبالتالي الخالق للصراع والعمل، تجهلها (الفلسفة ما قبل الهيجلية) تجاهلاً كليًا.

والحال أن هيجل يقول بأن الديانة ليست مهتمة لا بهذا الممتد، ولا بهذا الفكر. بعبارة أخرى، فهي ليست علمًا فيزيائيًا، ولا هي فلسفة. لأنه تم تجريد علم الممتد من الإنسانية، إنه في نهاية التقدير، الفيزياء، الرياضية النيوتونية، وهو علم الفكر المحض،- أي الفلسفة بالمعنى المجرد، فلسفة الوعي ألما قبل هيجلية.

لا تستهدف الديانة أو التويولوجيا الطبيعة، أو الفكر، ولكنها تستهدف الروح. وكما يقول هيجل فموضوعها هو "الوجود-الإمبريقي" الذي يقوم ويحافظ على ذاته داخل الفكر، كما هو كيان مفتكر له -من أجل ذاته- وجود إمبريقي".

فهذه الروح "بالنسبة لنا"، أي بالنسبة لهيجل هي في ذات الآن واقعة تقوم داخل الفكر الفعال (المبادر)، وهي فكر يتحقق في -ومن خلال الفعل-، فهذه الروح هي الإنسان الواقعي العيني، أي في مجموع نشاطه الواعي المبدع، الذي هو التاريخ الكوني والدولة، غير أن هذه الروح بالنسبة للإنسان الديني هي كيان مستقل بذاته، مغاير للإنسان. وهذا هو ما يشير إليه هيجل في الكلمة الأولى من المقطع: ثمة في الديانة تميز (unterscheid) ما بين الوعي -البرانى والوعي بالذات، يعني أن الديانة، في تصورها للإنسان، تعتمد وجهة نظر الوعي أو الفلسفة الماقبل هيجلية. (ولهذا فإن بإمكان هذه الأخيرة أن ترتبط بالديانة، فلا يمكنها بالفعل أن توجد من غيرها) وهنا يعد الإنسان كيانًا خاصًا، يجب بالتالي أن يكون له مكمل كوني براني.

وهذا المكمل بالنسبة للفلسفة هو الطبيعة. وهو بالنسبة للديانة الله.

في ذلك يكمن الاختلاف كله. وهيجل يفسره بقوله: إن التضاد، في الديانة، ما بين الوعي، والوعي بالذات يوجد داخل الوعي-بالذات.

بعبارة أخرى، فالإنسان الديني يجد في ذاته-عينها التضاد ما بين الخاص والكوني فالكوني لا يوجد حقًا خارج الإنسان، وهو ليس مكملاً لا إنسانيًا، إنه داخل الإنسان، وهو روحاني، هو الروح، هو الله، وليس طبيعة.

الإنسان الديني (يدرك) تميزه عن ذاته في ذاته: ففي ذاته-عينها، في وعيه بذاته، يقيم تعارضًا بين ما هو بالنسبة له وعي-بالذات (أي الوعي بكينونته المنعزلة، الباطنية، الخاصة) وبين ما هو بالنسبة له وعي-براني، (أي الوعي بكينونته الملتحمة بالكوني). وهذا الكوني بما هو ملتحم بالخاص، بالإنسان، ليس طبيعة لاإنسانية.

إنه روح شبه إنسانية، ومع ذلك فهو ليس إنسانيًا. مادام مضادًا للإنسان، إنه في كلمة مفردة -هو الله.

بما أن الكوني، في وعي الإنسان الديني بذاته الملتحم بالخاص الإنساني، فإنه هو بدوره إنساني أو روحاني وبهذا المعنى فهو فكر، وعي، وعي -بالذات وفعل حر مستقل بذاته، فهو بكلمة واحدة- الروح.

وبما أنه في ذات الوقت مضاد للخاص الإنساني، وليس عملاُ له، ونتاجًا لفعله، فإن هذه الروح ليست إنسانيًا، وهو غريب عن الإنسان، معطى له، ثابت في ذاته-عينها: إنه بكلمة واحدة Sein (وجود)، وهذا Sein الروحاني، هذه الروح الموجودة كـ Sein، هي الله.

إن الروح المدرك بما هو Sein، أي مثل إله، هو بالضرورة «bestimmte Gestalt»، كيان ذو طابع ثابت، مكين، معطى بصفة كلية. وأية ديانة تتميز عن غيرها بواسطة الشكل الخاص الذي يتخذها الروح المدركة بوصفها إلهًا لهذه الديانة.

وهذا هو ما قاله "هيجل" (ص 481):

"تختلف ديانة ما-أو- تتميز عن غيرها بحسب التعيين-الخاص للشكل العيني الذي يتعرف الروح بداخله ذاته أو يعلمها [فيه]. فقط، من الواجب في الوقت ذاته إبداء ملاحظة مفادها بأن عرض (Darstellung) العلم أو المعرفة التي تحوزها الروح عن ذاته عينها، حسب هذا التعين -الخاص والخصوصي والمنعزل، لا يستنفد، في واقع الحال، مجمل ديانة واقعية -بموضوعية. فالتسلسل-المتوالي لمختلف الديانات التي تتحصل [تحليلات الفصل السابع] لا تعرض، من جهة أخرى، وبالقدر نفسه، سوى مختلف أوجه [ديانة] وحيدة وفريدة، ويمكننا القول بأن أية [ديانة] خاصة -و- منعزلة. أما التمثلات-التخارجية التي تبدو مميزة لديانة واقعية -موضوعيًا- عن غيرها، فهي توجد في واقع الأمر داخل كل [ديانة]".

يعيد "هيجل" ما قاله سلفا في المدخل العام، إلى الفصل الثامن.

فالإنسان، في الديانة، يكتسب- لا شعوريًا- الوعي بالإنسان العيني. والحال أن الإنسان العيني يتضمن كل العناصر المؤسسة للكائن الإنساني. وبالتالي، فليس هناك بالأحرى سوى ديانة وحيدة، مادام أن كل ديانة خاصة تحتوي على كل العناصر التي توجد أيضًا في كل الديانات الأخرى. فالديانات لا تتمايز فيما بينها، إذن سوى بالشَّكْلَة L'accent : ففي أية ديانة خاصة يكون أحد عناصرها المؤسسة مشكولاً (بارزًا) أكثر من غيره. وهذا العنصر المشكول يحيل دائمًا إلى عنصر الوجود الإنساني الذي يتحقق خصوصًا في العالم التاريخي أو في الدولة التي تنتج الديانة المقصودة، وتحوز فيها، لا شعوريًا، الوعي بالذات.

إذن ليس هناك بالأساس، على حد زعم "هيجل" سوى ديانة وحيدة على الأرض، ومع ذلك فمختلف الشكلات (البروزات) ليست مستبعدة إطلاقًا، ومن الواجب القول بأن هناك عدة ديانات مختلفة. والحال أنه ليس بإمكاننا أن نوفق بين الوحدة والكثرة سوى من خلال فكرة الصيرورة، يجب إذن أن نقول بأن ثمة تطورًا داخل الديانة، وقد تميزت مراحل هذا التطور بما نسميه الديانات.

وهذا ما يفسره "هيجل" الآن (ص 481 – 482) :

" فضلاً عن ذلك، فيجب في الوقت ذاته، اعتبار الاختلاف أو التعدد، أيضًا، بمثابة اختلاف أو تعدد الديانة. ولأن الروح بما هي معطى، تحتل موضعا (be Findet) في اختلاف-أو- تمايز وعيه [البراني] وكذا وعيه بالذات، فإن الحركة [الديالكتيكية] تستهدف إبطال هذا الاختلاف-أو- التباين الرئيسي، إبطالاً ديالكتيكيًا، كما تستهدف منح الشكل- العيني الذي هو الموضوع-المشيأ للوعي [البرني] شكل الوعي بالذات.

والحال، أن هذا الاختلاف –أو- التمايز لم يتم إبطاله ديالكتيكيًا، بمجرد أن للأشكال-العينية التي يتضمنها الوعي [البراني] لها بدورها وفي ذاتها العنصر المؤسس للأنا الشخصي، وأن الله تم تمثله متخارجًا (Vorgestellt) كوعي بالذات. فالأنا الشخصي المتمثل متخارجًا ليس هو [الأنا الشخصي] الواقعي بصفة موضوعية.

ومن أجل أن ينتمي كل أنا-شخصي، وكذا كل تحديد خاص ودقيق جدًا (nahere) للشكل العيني، إلى هذا [الشكل-العيني] حقًا، فيجب-من جهة-أن يوضع هذا الأنا الشخصي فيه من خلال فعالية (Tun) الوعي-بالذات- ومن جهة أخرى يجب أن يظهر التحديد المائز الأقل كمالاً (neidrigere) كما لو تم إبطاله ديالكتيكيا، وتم استيعابه مفهوميًا من خلال التحديد المائز الأكثر كمالاً (hohern)، لأن الكيان المتمثل متخارجًا، لن يكف عن أن يظل شيئًا متمثلاً في تخارجيته وغريبًا عن علمه ومعرفته إلا إذا كان الأنا-الشخصي Le moi personnel هو من أنتجه، وكأن هو من يتأمل بالتالي التحديد-المائز للموضوع المشيأ كما لو كان موضوعه الخاص [المتعلق بالذات]، وهكذا فهو [يتأمل] أيضًا ذاته-عينها في هذا الموضوع-المشيأ".



هذا المقطع يؤكد تأويلي الشامل للفصل السابع.

يقول "هيجل" بأن ثمة تطورًا واقعيًا للديانة، لأن الديانة في الأخير تبطل ذاتها، فتصير أنثربولوجيا ملحدة (أو هيجلية).

وحتى يغدو ذلك ممكنًا، فيجب أن تتحول فكرة الله عبر التاريخ، ويجب أن يكون هناك تاريخ للديانة. وقد أشار "هيجل" إلى مسيرة هذا التطور العامة.

إن الهدف هو-إبطال التضاد ما بين الوعي والوعي بالذات، فهم الروح لا بإعتباره ألوهيًا، وإنما باعتباره إنسانيًا، وحتى يحصل هذا، فلا بد للإنسان أن يفهم بأنه هو من خلق الله.

ومن أجل أن يقدر على ذلك، فيجب أن يشكل فكرة عن الله تشبه الفكرة التي يكونها عن ذاته-عينها.

بعبارة أخرى فلا بد للإنسان من أن يؤنسن الله.

وهذا هو ما يطبع التطور التويولوجي، ومن جهة أخرى، فيجب أن يلاحظ أن الأشكال الدينية المتجاوزة هي أثره الخاص، ويجب أن يعلم بأنه هو من خلق (اخترع) "الأوثان" التي يمجدها قبل أن يحصل له الوعي بالله "الحق". وهذا بدوره قد تحقق بواسطة التطور الديني. (هذا التطور ليس، بالأحرى سوى انعكاس إيديولوجي للتطور التاريخي الواقعي، الفعال).

إن النتيجة النهائية للتطور الديني هي إذن أنثربولوجيا هيجل الملحدة: تبلغ أنسنة الله (تشبيهه بالإنسان) ذروتها في فكرة المسيح، ثم يأتي بعد ذلك الفهم الذي يبين أن هذه الفكرة هي نتاج للروح الإنساني، وفي هذه اللحظة فإن الإنسان يعرف ذاته-عينها في المسيح، ويفهم بأنه هو من يجب أن يصف ذاته، بما وصف به إلهه. والحال أن "هيجل" هو من قال ذلك: يتأمل الإنسان ذاته-عينها في "الروح الموضوعي"، الذي تم تصوره سابقًا بوصفه روحًا إلهيًا، وفي اللحظة التي يفهم فيها بأن هذه الروح هو الدولة، وهي نتاج لعمله الخاص، فإنه يفهم ذلك بفضل

الفلسفة الدولتية Etatique الهيجلية، أي بفضل الغلم الذي يعلم الدولة (المطلقة، الكاملة)، والتي [يجب] أن يعترف بها.

في العبارة الموالية، يحدد هيجل خاصية التطور الديني قائلاً ما يلي (ص 482):

"من خلال هذا الموقف-الفعال (Tatigkeit) [للأنا-الشخصي]، يختفي في الوقت ذاته التحديد-المائز الأقل كمالاً [للديانة]. لأن الفعالية (Tun) هي [فعالية] سلبية-أو-سالبة تكتمل لصالح آخر. فبقدر ما يكون [هذا التحديد-المائز الأقل كمالاً] حاضرا بدوره، فإنه يتراجع خلف اللاجوهرية، وعلى العكس من ذلك، فحيثما يكون [التحديد-المائز] الأقل كمالاً مهيمنًا، فيما يكون [التحديد-المائز] الأكثر كمالا حاضرًا بدوره، فإن الواحد منهما يتخذ موضعه إلى جانب الآخر، [بما هو] غير معني بذاته -أو- مجرد عن الأنا-الشخصي (Selbstlos)".

كل تطور إبداع، وكل إبداع فعل سالب للمعطى لن يتحقق إلا بالتوقف على المعطى، من خلال تقويضه.

وهكذا فحينما تحل ديانة جديدة، فإن الديانات السالفة، كلها، يتم "نسخها". أو بالأحرى، فإن إبراز وجه جديد، لن يتحقق إلا من خلال سلب بروز الأوجه الأخرى.

بهذا تتميز الديانات عن بعضها البعض، ففي ديانة ما مسلم بها، يتم الاحتفاظ بالأوجه المبرزة للديانات السالفة، غير أنها مجردة عن القيمة الجوهرية. وبالمقابل، تكون الأوجه التي تم إبرازها بعد مدة ماثلة هناك، لكنها توجد بشكل تبعي، تكميلي، من غير قيمة خاصة، ومستقلة.

(وهذا الأمر ما يزال صحيحًا بالنسبة للنتيجة النهائية للتطور الديني، يعني بالنسبة لعلم هيجل، فيما يخص علاقته بالديانة الأخيرة، أي بالمسيحية. ففي

الديانة المسيحية، تم إبراز وجه فردانية الروح المطلق: إن الله هو الشخص، أما الوجوه الأخرى كلها للألوهية فليست لها أية أهمية جوهرية.

وهذا الشخص هو مؤله-إنساني. فالوجه المبرز في العلم الهيجلي، الجانب الإنساني للروح، هو إذن، حاضر سلفًا. غير أنه مجرد فضلة: فليس الإنسان، في يسوع-المسيح سوى دعامة مؤقتة لله، وأنه خاضع له. وعلى النقيض من هذا فحتى مع وجود أنسنة تأليهية، بالنسبة لهيجل، فإن كون الإنسان هو الله، أي الروح المتعالي، ليست له أية قيمة جوهرية. فليست قط إمكانية التعالي وتهريب العالم إلى الماوراء، هي ما يجب أن يميز الإنسان، والروح داخل الإنسان، وإنما هي على العكس من ذلك إمكانية الحفاظ على الذات داخل العالم، بالخضوع للذات).

العبارة التالية لا تؤكد سوى ما سبق أن عبر عنه هيجل.

يقول ما يلي (ص 482):

" مهما كانت، بالتالي، مختلف التمثلات-المتخارجة [التي توجد] بداخل ديانة خاصة —و—منعزلة تعرض الحركة [—الديالكتيكية] الكاملة لأشكال الديانة [بما هي كذلك]، فإن طابع كل [ديانة خاصة] قد حدد —أو— ميز بالوحدة النوعية (besondere) للوعي [—البراني]، والوعي—بالذات— أي من خلال تملك —أو— فهم الوعي بالذات، في ذاته عينها، للتحديد-المائز لموضوع الوعي [البراني] المشيأ، تملكًا تامًا يتم من خلال الفعالية، ومن ثم يتمكن من معرفة التحديد بوصفه [تحديدًا] جوهريًا حقيقيًا، إزاء ما يقابله من تحديدات] أخرى".

يعلم [الإنسان] الديني، في كل ديانة، بأن الوجه المبرز هو "جوهري-حقًا" (wesentlich). وسيأتي هيجل على ذكر السبب. لأن الإنسان، في الواقع الإمبريقي، ينجز من خلال الفعل العنصر المؤسس لوجوده، الذي يعيه في شكل طابع جوهري لإلهه. وهو العنصر يتملكه لأنه هو من أنتجه، وهذا العنصر هو واقعي، لأنه صيره داخلاً في العالم الواقعي، إذن فداخل هذا العنصر يكون حقًا واقعيًا وإنسانيًا، أي روحانيًا. (لأن "الوجود الإنساني الحق هو فعله "). إذن ففي

هذا الوجه يدرك الروح بما هي كذلك، والتي ما يزال يحسبها روحا إلهيًا. بإيجاز، فالإنسان يسند بفكره التويولوجي صفة كهذه لإلهه، لأنه حقق عبر الفعل هذه الصفة في عالمه.

وقد عبر هيجل عن هذا تعبيرًا دقيقًا في العبارة التالية (ص 482):

" تظهر الحقيقة [الموضوعية] للإيمان بتحديدها- المميز للروح الديني [أي في إله محدد على منوال ما] في كون الروح الواقعي-حقا [أي الشعب الذي يتبنى الديانة] مؤسسا بنفس الطريقة، التي يكون فيها الشكل- العيني [=الله] متأملاً ذاته في الديانة [إياها]. فعلى سبيل المثال، تجسيد الله في الديانة الشرقية [ما قبل المسيحية] خالٍ من الحقيقة [الموضوعية]، لأن روحه الواقعية-الموضوعية خالية من هذا التوافق [أي مابين الخاص والكوني، على اعتبار أن الخاص هو الإنسان دائما، وأن الكوني هو الله بالنسبة للديانة، وهو الدولة بالنسبة لهيجل]".

هذا شيء واضح- فـ Wahrheit (الحقيقة) هي الكشف عن واقعة ما بالمعنى الدقيق للكلمة. فليس ثمة حقيقة في ديانة ما إلا بقدر ما تكون الفكرة التي تتضمنها التويولوجيا متحققة في العالم الذي تجاريه.

هكذا، يقول هيجل، بأن التويولوجيا المسيحية ليست حقيقة مادام العالم المسيحي لم يحقق فكرة الفردانية، أي تركيب ينصهر فيه الخاص والكوني، الإنسان الواقعي والروح.

(تتضمن هذه الملاحظة التي تبدو ولأول وهلة هادئة مجمل النقد الهيجلي للمسيحية. فلا تصير المسيحية الحقيقية إلا في لحظة تتحقق فيها فكرة الفردانية المسيحية داخل العالم.لكن بمجرد ما يتحقق هذا المثال، فإنه يكف عن أن يظل مثالاً Ideal . بعبارة أخرى فالإنسان يكف عن الارتماء في الماوراء، والتفكير فيه وفق المقولة التويولوجية. عوض تهربه من العالم، فهو يتقبله راضيًا، ويعترف به ففي اللحظة التي غدت فيها المسيحية متحققة في العالم الما-بعد ثوري النابوليوني، فإنها لم تعد مجرد ديانة. أما وقد صارت حقيقة، فإنها قد غدت أنثربولوجيا ملحدة هيجلية، وعلمًا معبرًا عن المعرفة المطلقة).

أخيرًا، ففي المقطع الذي يختم هذا المدخل(ص 482) نجد هيجل يشرح الكيفية التي سيدرس من خلالها في الفصل السابع مختلف الديانات التي ظهرت في مجرى التاريخ:

" ليس بالإمكان في هذا الموضوع [أي في الفصل السابع]، الرجوع عن كلية التحديدات -المميزة [للروح] نحو التحديد المائز الخاص. والمنفرد لنبين في أي شكل- عيني يكون اندماج(Vollständigkeit) مختلف التحديدات – الخاصة متضمنا داخل التحديد الخاص وداخل الديانة الخاصة التي تخصه. فالشكل الأكثر كمالاً [الذي] يندرج في [الشكل] الأقل كمالاً خاليًا من دلالته- أو – أهميته بالنسبة للروح الواعية بذاتها، إنه لا ينتمي للروح إلا تجاوزًا، وإنه [لا ينتمي إلا] للتمثل- البراني للروح. فيجب أن يكون الشكل الأكثر كمالاً معتبرًا في دلالته- أو – أهميته المميزة (Eigentümlichen)، ويجب أن يعتبر من حيث كونه مبدأ لديانـــة خاصـــة، ومصادقًا عليه (Bewhärt) بروحـــه الواقعية بكيفية موضوعية".

بهذه الكلمات يشير هيجل إلى الاختلاف الموجود بين فينوموالوجيا الدين التي يعرضها في الفصل السابع، وبين تاريخ الديانات بالمعنى الشائع للمصطلح. يصف المؤرخ ديانة معطاة وفق ما بدت عليه للمؤمنين أو لمن يعتنقونها.و لا يصف الفينومولوجي سوى الطابع الجوهري لهذه الديانة بمعنى أنه يحاول أن يموضعها داخل مجمل التطور الديني، وأن يشير إلى الدور الذي لعبته ديانة معطاة داخل هذا التطور. بعبارة أخرى، فهو يرغب في فهم كيفية وسبب كون النتيجة العامة لهذا التطور هي نتيجة لتطور مر من هذه أو تلك المراحل المعطاة. وحتى يسهل الفهم، فإنه "يؤمثل" (Idéalise) المراحل. أي إنه يتناول ديانة ما معطاة، ليس وفق ما كانت عليه في الواقع، ولكن وفق ما يجب أن تكونه، إذا ما كانت تفهم نفسها فهمًا تامًا، وإذا ما حققت مهمتها التاريخية بالتمام. وحتى يقوم بهذا، فيتوجب عليه أن يعيد ربط كل ديانة بالعالم الذي بعثها. بعبارة أخرى، فليس بالإمكان كتابة (وفهم) الفصل السابع إلا بعد كتابة (وفهم) الفصل السادس.

أ.-ديانة النور a.- Das LICHTWESEN (p p .483-484)

يتعلق الأمر بديانة النور الهندو- فارسية وبديانة" ألمانا" (Mana) عند البدائيين التي لم يكن هيجل يعرف عنها شيئا).

في ص 483 الفقرة الأولى يلخص هيجل الوجه الأنطولوجي الميتافيزيقي لنسقها الخاص. وهو مدخل إلى القسم أ. ومن الصفحة 483 الفقرة الأخيرة إلى ص 484 : نص القسم –أ– نفسه:

الإنسان هنا هو بمثابة : Neinesich ما تزال الرغبة خالية من المحتوى، ومازال الإنسان غير مبادر. فهو يعي Sein الوجود الطبيعي بمثابة شيء معطى، لم يطرأ عليه أي تعديل، ومن خلال هذا يحوز وعيا عن ذاته، لكن هذه الذات عينها ليست هنا سوى رغبة، أي شيء من المعطى، ومن الطبيعي (Sein). لكن هذا الـsein (الوجود) هو "mit dem geist erfüllt" ، فهو مؤنسن على شكل Herr (سيد). فالإنسان يعي الألوهي، لأنه فقط مجرد وعي، بل وأيضًا وعي بذاته. ثمة في الإنسان رغبة ليست ثابتة (مادام أن الرغبة الثابتة قد اختفت). إن الـ "Herr" (ص 486، السطر الأخير)، هو هنا السيد قبل الصراع، السيد في المستقبل، أي إنسان–الرغبة بالنسبة لمدخل القسم الرابع. ليس ثمة بعد من عبد في المجتمع الذي تحيل إليه الديانة الطبيعية. إنه المجتمع الذي يشعر فيه المرء بالجوع، أو يرغب فيه بممارسة الجنس: مأدبة غداء، وطء جنسي.

أما الوجود المؤله هنا فهو "Gestaltder Gestaltlosigkeit" (ص 484): النور (المحض"المجرد") والظلمات- إنه رمز الرغبة الفارغة (الأنا الحالك= الظلمات) مقابل الطبيعة (= النور). ورمز تفاعلها هو: النور الحيوي (الكائن وحده هو من يشبع الرغبة: يجب أن يأكل الإنسان، الخ..) والنار الملتهمة (الرغبة تقوض المعطى). [مفهوم المانا.] أما الطابع الجوهري لهاته الديانة فهو: السامي، العظيم، الجليل. كل شيء يتركز داخل المعطى "من غير حدود". وهذا العنصر (الملائم) للجلالة سيظل قائمًا في كل الديانات، غير أنه سيصير لا جوهريًا.

كيف غدت هذه الديانة "طوطمية" (Totémisme) ص 484 الفقرة الأخيرة). انتشار النور في النبات، الخ.. إن الكينونة (Sein) في وجودها العيني هي الآن التي تم إجلاها. (مرحلة الإشباع الطبيعي للرغبة، وليست مرحلة رغبة لم تشبع بعد).

b- Die planze und das Tiers (p p.485 -486)

النبات والحيوان

الطوطمية.

تحيل إلى مرحلة الصراع من أجل الحياة والموت. (الفصل الرابع. أ) غير أن الصراع نفسه هو محل الاعتبار، ليس الانتصار الذي يحقق السيادة. الوجه البيولوجي للصراع. ديانة النحر (نحر الحيوان- الطوطم، تضحية لله). إنها ديانة الشعوب التي تقاتل حتى الموت (نهاية الفقرة في الصفحة 485)، وليس حتى النصر (ليست هناك دراية بتشكيل العبيد إلخ..). إنها ديانة "طبيعية" (النبات، الحيوان) خالية من المضمون الاجتماعي بالمعنى الدقيق. لا وجود لدولة ما.

الفقرة الثانية لنفس القسم: إلى ديانة العمل. غير أنها ما تزال ديانة طبيعية (ذات وجه بيولوجي، فزيقي)، الأمر يتعلق بالإنسان الذي يعمل، والموجه نحو الطبيعة، وليس بالإنسان الذي يتم العمل لصالحه (السيد).

C-Der werkmeister (p p.486-489)

(صانع الأثر)

الديانة المصرية:

ما غدا مؤلها، هو عمل الإنسان الذي ليس بإمكانه فعل شيء آخر سوى العمل. وهو عمل مشروط بالمعطى (تقتضي الحاجة الملحة العمل تجنبًا للهلاك من فرط الجوع)، فهي ديانة القروي أكثر من كونها ديانة الصانع عمل من أجل الذات عينها، منظورًا إليها، وليس من أجل سيد إنساني بالأساس، (ديانة العبد

المستقبلي).إنه عمل ضروري وإجباري دون استعباد، ومجهود جبار من أجل الحصول على محصول هزيل.

الإنسان لا يرضي نفسه بالعمل، فهو يقدس عمله. الموقف هنا يحيل إلى Verstand (الفهم). يفكر هيجل في ديانة المصريين التي تتجلى في شكل مجرد للعموم والمسلة،- أشياء لا توجد قط في الطبيعة، والتي ترمز بالمقابل إلى العمل. عمل عقلاني لا يعيد إنتاج الطبيعة، ويعمل على إنجاز ما لا يوجد إلا في العقل البشري. ثمة تقديس للخط المستقيم الذي هو نافع (الرافعة. إلخ)، فالأداة يجب أن تكون بسيطة. لن يغدو العمل مقدسًا إلا بقدر ما لا يوجد سيد، وحين يكون هناك سيد، لن يظل العمل قط، كما هو الشأن هنا مجرد غريزة "طبيعية" إنه وظيفة للاعتراف الإنساني على الخصوص.من أجل منح الفاني الحياة الأبدية، يتم وضع جثته داخل منتوج (أثر) للعمل الإنساني المعقلن (الهرم). المسلة= ميناء ساعة شمسية. فطقس النور للقسم-أ- يتوسطه هنا العمل الإنساني. هذه المراحل الثلاث هي مراحل تقدم الديانة نحو المسيحية. غير أنه تقدم نحو الإلحادية أيضًا، مادام أن كل مرحلة تحيل إلى أنسنة لله على نحو أشد. فيكون الإنسان في كل تقدم. أكثر رفعة من الله في المرحلة السابقة. في كل مرة يعمل فيها الإنسان من أجل إله، فإنه يتجاوزه،- إلى أن يبلغ [مرحلة] يعمل فيها من أجل ذاته- عينها بوعي (في الدولة الكاملة).

الفقرة الأخيرة: الانتقال إلى الديانة الإغريقية. الإنسان يريد أن يقيم وهو حي في هرم الميت، كما يريد الاستمتاع بمنتوج العمل الإنساني العقلاني.

يعمل الإنسان بعينه في مرحلة "Werkmeister" (صانع الأثر) من أجل غيره (الله)، فلا يكون قط راضيًا. غير أنه ليس عملاً إنسانيًا بالمعنى الخاص، مادام أن السيد لا يتوسطه. وهو بطريقة ما عمل النحلة ليس هناك "خدمة".

مع ذلك يتحول العالم، طيلة هذه المرحلة (بواسطة هذا العمل)، فيشرع الإنسان للعمل من أجل آخر.ثمة انتقال من ديانة الحرفي (المتمركزة حول المنتج)

إلى ديانة الفنان (الموجهة إلى المستهلك). رمز هذا الانتقال هو أبو الهول، غير أن أبا الهول يتكلم (الأسطورة والصلاة).

B Die kunstreligion (p p 490-420)

(ديانة الفن)

المدخل (ص. 490-492)

سيتكلم الإنسان هنا عن الآلهة: الأسطورة، كما سيكلم الآلهة: الصلوات.

لم تعد الديانة قط طبيعية: (الإنسان متكلم. أو الله فهو يشبه الإنسان. فالشكل. العيني Gestalt) الإلهي صار وعيًا (ذا وجه إنساني). [تذكر العمل: في البدء كانت المادة الخام (الطبيعية) مهيمنة، أما المثال فما زال غير موجود سوى بالقوة، في النهاية، فإن الشكل (الإنساني) هو حالة فعل]. ص 490 بدأ الإنسان الذي هو "geistiger worden" " عامل مثقف" يتحدث عن نفسه، معتقدًا أنه يتحدث عن الآلهة.

كيف حدث هذا الانتقال؟ لأن العالم الواقعي (الإغريقي) مختلف عن سالفه (المصري). ما هو العالم الذي يمكن فيه للإنسان أن يتحدث، لا أن يشتغل؟ إنه ليس قط عالم الجني، ولا عالم القناص، ولا هو العالم الزراعي. بل هو العالم المسمى في الفصل السادس "der wahre geist"A (الروح الحقة). هو المدينة اليونانية. (والمقصود بها هنا أثينا، وفي الفصل السادس A سبارطة خاصة). فالإنسان (=السيد) لم يعد قط مجبرًا على الاشتغال بكلتا يديه ليحافظ على وجوده، فهو يستغل عمل الآخرين (=العبيد)، ولا يدخل مع الطبيعة في علاقة مباشرة.

Kunstreligion= ديانة الأسياد،- التي يتجلون فيها لذواتهم لا شعوريًا.

تتشكل داخل المجتمع الزراعي طبقة الأسياد، الذين يعيشون اعتمادًا على المحصول الزراعي دون أن يساهموا في هذا المحصول. إنه عالم Anerknnung- الاعتراف. ثمة صراع. لا يستهدف القتل، وإنما النصر. إنه عالم يوجد فيه عبيد يعترفون بأسيادهم ويشتغلون، من أجل الآخرين في موقف رهيب.

القسم B هو بدوره مقسم إلى ثلاث فقرات: أ، ب، ج- أ= رغبة، ب= صراع، ج= عمل.نفس التقسيم في B هو إذن معتمد في A. لكن الأمر هنا لا يتعلق قط بالرغبة في الصراع والعمل "الطبيعي". الآن يعيش الناس في المدن. إنها ديانة المدينة.فالرغبات والصراعات والأعمال هي على الخصوص إنسانية والإنسان هنا ليس إلا سيدًا.

لكن لماذا ديانة الفن؟ فالسيد ليس معترفًا به بما هو كذلك إلا من طرف العبد. وما يميز أحدهما عن الآخر هو الهواية. فالسيد ليس فقط بإمكانه أن لا يعمل، بل إنه لا يلزمه العمل أيضًا. ومع ذلك يلزمه القيام بشيء ما: إنه تعاطي الفنون. (إنه يعمل من غير بدل جهد: "عامل مثقف") ليس فقط أنه يلزمه أخلاقيًا (أرسطو). لكنه لا يستطيع العمل بطريقة مغايرة: إنه لا يعرف العمل.

الجهل هو الموضوع الذي يمنح اللذة من غير ألم. الاستمتاع بالعالم دون بذل مجهود.إنها الحياة الفنية. سيجد السيد إنتاجات العبد (والتي لم تكلفه أي مجهود) جميلة، وسيعمل على تقييمها جماليًا، وهذه الإنتاجات غدت منفصلة عن جهد الإنتاج وبالتالي عن المنتج. هكذا فديانته ستغدو ديانة- فن، تؤله الوجود بما هو جمال (ناسيًا أن الجمال هو أثر إنساني).

يتم الاستمرار في بناء المعابد، لكن ما هو موضوع تقدير هو جمال المعبد، والإنسان هو الذي يقدر تقديرًا.

ظهور الدولة مع المدينة الإغريقية.

من قبل، في مصر على سبيل المثال، لم يكن سوى ظهور خالص للدولة. لأن كل مجتمع مؤسس على تقسيم "طبقي مغلق" يظل مجتمعًا "طبيعيًا". لأن هذا التقسيم هو في ذاته طبيعي، مفروض على الإنسان من طرف الطبيعة (إذا ما كان هناك فلاحون، حدادون وإسكافيون، فلأن الأرض، والحديد والجلد هي مختلفة طبيعيا). هناك أيضًا في القفير تقسيم للعمل بيد أن التقسيم إلى أسياد وخدم ("طبقات") هو تقسيم إنساني، فلا توجد دولة إلا بوجود الطبقات.

تعد الديانة اليونانية. ديانة فنية لأنها ديانة طبقات (الأسياد). فطبقة الأسياد هي من تضع الاعتبار لجمال عمل العبد.

غير أن التقسيم إلى طبقات يقوم دومًا على بقايا طبيعية للسيد: فالعبد يعمل من أجل إرضاء الحاجيات الطبيعية للسيد. لهذا فإن كل طبقة تصبو دومًا إلى أن تتحول إلى "طبقة مغلقة" (وراثية).

إما أن يرتمي السيد في الملذات، وإما أن يعمل دون بذل مجهود للعمل (الفن). غير أن العالم الذي يحصل عليه هو عالم "وهمي" ("عالم متخيل فني والآداب الجميلة). وحتى تكون ديانة ما، فلا بد للإنسان أن يتعالى –بعبارة أخرى فلابد للإنسان والمواطن أن لا يتماهى، وأن يكون هناك تضاد ما بين الإنسان وبين عالمه، وأن يكون الإنسان متمردًا.

في إحدى كتابات مرحلة الشباب، يقول هيجل: "الشعوب السعيدة ليست لها ديانة". وعلى هذا المنوال كان يعتقد بأن الإغريق ليسوا متدينين. غير أنه في الفينومولوجيا، لا يعتقد قط بأن الإغريق كان شعبًا "سعيدًا".

حتى تكون ديانة الفن، فلا بد للإنسان، أي للسيد، أن يعي بعجز العالم الذي يعيش فيه (Sittlich welt) لا يهم الأمر العبد، مادام أنه خارج الدولة، وأن الديانة تعبر عن الدولة.

الإنسان غير راضٍ، وهناك يكون السيد " بطالا"، والأمر يعني ديانته.

هناك ديانتان في الوثنية:

أ – الديانة العائلية (التي لا يعود إليها هيجل هنا، انظر الفصل السادس أ-أ):

ب–الديانة الرسمية –التي نشأت عن عدم رضى المواطن.

كيف يتم الحصول على تركيب ما بين الكوني والخصوص (هذا الأخير تم استبعاده بالنفي: المدينة ترد إلى الطبيعة ذاك الذي ينوي فرض خصوصيته على الكونية، أي على الدولة) ؟

يتم ذلك من خلال Genuss-الاستمتاع الذي ينشأ عن منتجات عمل الآخر. وهذا الاستمتاع الجمالي يمكن أن يبعث الـ Freude (الفرح)، ولكنه لا يولد الـ Befriedung (الرضى). لأن الفعل التوسطي (العمل) ليس هنا فعل من "يستمتع". إنها المتعة الفنية الناقصة.

الإنسان "ليس راضيًا" بالعمل الفني، فهو يعتقد بأنه صنع من أجل آخر، لأجل إله ما.

ما هي ماهية عالم الأخلاق الاعتيادية، التي تتجلى في ديانة الفن؟ يجيب هيجل ملخصا وصف هذا العالم في الفصل السادس- أ – « Den die wirklchkeit ص 421-422

- تبلغ جدلية هذا العالم إلى "الروح المتيقن من ذاته.هنا مالك العبيد هو السيد.

« Dievollending... » ص 491. السيد يصير فنانًا. الفنان هو بالفعل متيقن من ذاته، لكنه ليس معترفًا به بهذه الصفة، لا من طرف الكتلة، ولا من طرف الفنانين الآخرين. وفي ذلك يكمن قصوره. إنه يبكي على فقدان عالمه، إنه "مهاجر" يهرب من عالمه لأنه لا يجرؤ على تغييره بغاية ملاءمته مع "مثاله" الجمالي.

هكذا يستلهم الإنسان الجمالي الديانة.

- ص 492 الفقرة الأولى – في عصر كهذا ظهرت Die ablutekurst هنا الفن يكون ديانة، وتكون الديانة فنًا.

- ص 492 الفقرة الثانية – مع تقدم الزمن، يتجاوز الروح الفن- ثيمات الفقرات الثلاث من القسم ب.

أ-يرغب الإنسان في أن يصبح معترفا به دون انخراطه في الصراع أو العمل:

الفنون التشكيلية والشعر – ; Das lebendig kunstwork (الأثر الفني المجرد).

ب- صراع من غير عمل (ودون مخاطرة بالحياة)، حدث بقصد الاعتراف: الرياضة Das lebondinge kunstwerk

ج – عمل داخل الصراع من أجل الاعتراف. غير أنه ليس عملاً فيزيقيًا، ويعني العمل بناء عالم ليس طبيعيا. وهنا يراد بناؤه من غير بدل مجهود بدني: الأدب، عالم"الخيال"(المحكمة، التراجيديا، الكوميديا)- das -gesitige kunstwork-.

(الأثر الفني المجرد) a-das abstrakte kunstwerk (p p501)

الفقرة تنقسم إلى ثلاث مراحل ديالكتيكية (ليست مميزة داخل النص):

1- التمثال، فن تعبيري نحتي. هذه المرحلة تحيل إلى a،A يمجد فيها الفنان الطبيعة ويؤمن بالجمال (منظور إليه كـ"مانا") – وتحيل أيضًا إلى B,c 1 : الملحمة، الوصف الستاتيكي.

2- النشيد (اللحن الجماعي). يحيل إلى الشعر الغنائي. صراع في ما يتضمنه من عموم، قبل الصراع البدني نفسه: التفاعل اللفظي الخالص. فالتواصل لا يتم إلا من خلال الكلام. أما قصوره فتم تعويضه في: (3) – العبادة التفاعل أكثر واقعية. فعل موزع بين المشاركين، صراع رمزي. تشييد للمعبد. لا يمكن تطبيق العبادة على مجمل الحياة الواقعية: الوجود الإنساني بكليته ليس مقدسًا. (الفقرة د: الرياضة 37 كوسيط ما بين الصراع الثقافي الرمزي والصراع الواقعي. المرحلة الأولى (ص 493-495).

هناك ثلاث أسئلة: 1) ما هو الفن؟ 2) ما هي التويولوجيا التي يحيل إليها؟ 3) من هو الفنان؟

1- ص (493). التمثال: لا يتمكن الفنان، في التمثال من المصالحة بين كينونة والفعل. فالتمثال ليس سوى صورة ما هو جامد في الإنسان.

المعبد يحوط بالتمثال. أحدهما يمثل الكوني والآخر يمثل الخصوصي. علاقة واقعية، وتفاوت واقعي أيضًا، وهذا يحيل أيضًا إلى اللا تجانس ما بين الحياة الخاصة للسيد، وما بين الدولة الوثنية [التي يمارس] فيها حياته كمواطن.

المعبد الإغريقي أكثر "عقلانية" (أكثر إلحادية) من الأشكال السالفة: له شكل بيت، أي إقامة إنسانية. غير أن السيد ينسى جهد العبد، معتقدًا بأن العالم الطبيعي، الكوسموس عقلاني سلفًا. وهكذا فالجسد الإنساني يعتبر بالنسبة إليه عقلانيًا. لكنه ينخدع وينتهي به الحال إلى اكتشاف حقيقة ذاته. فالمعبد الذي يفتقد هنا إلى بساطة الأهرام وإلى المسلة L'obélisque يصير معقدا بظهور العقلانية (علاقات لا عقلانية).(وحده العمل "يعقلن" الطبيعة، والمقصود إرجاع الإنسانية ملائمة للإنسان).

2- (ص 493-494). الإله المقيم في التمثال. انتقال إلى نزعة التأليه المؤنسن: إبطال Bedurftigkeit الحياة الحيوانية لم يعد السيد خاضعًا للطبيعة، فقد انشغل بالهوايات. (الصراع مابين الآلهة الأولمبية والعمالقة يرمز إلى الصراع مابين الإنسان والطبيعة، والذي هو العمل في واقع الحال).

3- (ص 494- 495) ليس معترفا بالفنان سوى من طرف تمثال ساكن وجامد، وهكذا فإنه لا يعمل على الاعتراف بنشاطه الخاص، وفي هذا يمكن قصور النحات. وإذا فهو يعمل على الاعتراف بالأثر نفسه، وليس بمنتوجه ولا باستهلاكه. فغبطته (Frende) هي كذلك "مجردة" ليست قط إنسانية، الآن الإنسان ليس كينونة، وإنما فعل. ما هو إنساني حقًا، هو بالضبط إنتاج واقتناء آثار فنية، وليس الآثار عينها.

المرحلة الثانية (495- 498)

هنا تظهر الكلمة، التي لها وجهان: أ – دازاين Dasein= الوجود الإمبريقي (الصوت) ب- وجود لا طبيعي (المعنى).

من خلال اللغة يعترف بالذاتية من قبل الجميع، لكن هذا الاعتراف من خلال التفاهم اللفظي يعد مباشرا، وهنا أيضًا يكمن قصوره. فالوجود الإنساني لا يختزل في الكلام، فالإنسان المعترف به على مستوى كلامه ليس إذن إنسانًا كاملاً. إن الشاعر يختلف عن الإنسان الكامل. الشعر هو نفسه (وليس النفس والجسد معا). هذا الوجود الجزئي في اللغة (الشعرية) يقدم نفسه بوصفه مختلفا عن الأنا، كآخر مغاير للأنا، كموجود على مستوى آخر غير الأنا: يطمح الشعر إلى الاقتراب من الألوهي، ليصير دينيًا: النشيد الديني (ص 496) لإله الشاعر نشاطه الخاص ذاته، وهذا النشاط خالص مجرد ومباشر: لن يغدو قط إلهًا مبدعًا. سيغدو إلهًا "كاملاً" مكتفيا بذاته. (آلهة أبيقور) يحيل النشيد (كذا زين) إلى Andacht (الصلاة)، (مثل Innerlichkeit.التطور الديالكتيكي الذي يتوقف في ص 496، يستأنف في ص 498 إلى غاية السطر 24: الشعر – كالزمان- عابر، وزائل ليس له من Bestehen.

إشارة ملحقة (ص46-498) تتعلق بـ :

- يكلم الشاعر في الشعر (النشيد) الآلهة ويتكلم عنهم. في الوحي يكلم الإله الإنسان، ويتكلم عنه.

الصلة الجدلية للوحي: الديانة الطبيعية. يتعلق الأمر هنا بإشارة ملحقة. الوحي هو الشكل الأولي للغة (= لوغوس) على الأرض. غير أنه ليس بعد لغة إنسانية حقة، وأنه يفتقر إلى مضمون كوني.

ص 496: الإنسان الذي يتكلم لأول مرة لغة إنسانية ذات مضمون كلي، هو إنسان منعزل لا يفهمه مجتمعه، إذن فهو يعرف ذاته ويشعر أنه كائن شخصي، كما يعتقد أنه "ملهم". هذه اللغة تكشف المعطي دومًا، لا تكشف سوى المعطى. ففي "الوحي" الثوري نفسه ليس ثمة سوى موقف هذا الذي يهتم بالمتغير. فإما أن يكون الوحي، غير مفهوم وإما أن يكشف المعطى (إنه إذن مبتذل، شكلي) ص 497-498: سقراط وشيطانه. تعبر العبارة الأخيرة في الفكرة المشار إليها عن "أخلاق" هيجل.

المرحلة الثالثة (ص 498- 501).

العبادة: تركيب الصنم والنشيد. لا توجد ديانة وعبادة إلا بوجود هروب، - أي عدم حصول الرضى من خلال الفعل. فكما أن هناك، في العبادة، فعل (رمزي) فإن التعالي يكون هادئا: فالإله يأخذ نصيبه، كالإنسان من "فعل" (العبادة). إذن ثمة تفاعل ما بين الإنسان والإله.

هناك ثلاثة عناصر ديالكتيكية للعبادة

1- عبادة تنسكية (=رغبة).

2- تضحية (=صراع)

3- بناء المعبد (=العمل)



أولاً: تنشأ العبادة عن النشيد وليس عن النحت

ثمة عنصر يوجد في كل عبادة، غير أنه ليس فيها جوهريًا، ألا وهو العنصر الصوفي. (الأهل: صلاة Andacht المرحلة الأولى بمجرد الانفصال عن العبادة الرسمية: الأسرار.) الصوفي نشيط. الشاعر يبين الموضوع المرغوب فيه ولا ينوي استهلاكه. إنه فعل،- غير أنه فعل متروك. الصوفية موقف ذو بنية فعالة، ما دام هناك إبطال للموضوع ولتطابقه مع الذات (غير أن هذا يحصل في المتخيل). الانتقال من الشعر إلى (ما يشبه) العبادة الصوفية فالشاعر وقد صار صوفيًا، يريد أن يتجاوز Fraude ؟ يريد الآن أن يطابق الموضوع، لكنه لا يريد أن يبطله دومًا. وهذا سيغدو فشلاً: مادام أنه لا يريد ارتكاب "جرم" إبطال الموضوع.

سيغدو جرم (الرغبة) رمزيًا، والطهارة أيضًا.

ثانيًا: (ص 499 -501) يصير الفعل، بما هو داخلي قبل كل شيء، واقعيًا، بينا، غير أنه يظل رمزيًا. فالفعل الشعائري يرجع الإنسان إلى ذاته، لكنه لا يرجعه إلى ذاته وفق ما تحياه في العالم الواقعي.

التضحية: تعكس الصراع: السيد يضحي بحياته من أجل الدولة، غير أن الدولة (الوثنية) تقابله دوما بأقل ما بذله من تضحية.فهو في العبادة، يضحي للإله ليس بحياته، ولكن يضحي رمزيًا بأشياء يمتلكها، ومن خلال هذا يأمل بلوغ وحدة الخصوصي والكوني. والتي يعجز عنها في وجوده الواقعي (كمواطن) في قلب العالم الوثني.

كما هو في الشأن العام الواقعي المفعم بالكينونة كليًا، ففي العالم الإلهي، ليس ثمة مكان لألوهية جديدة، فلابد من إبطال جزء من أجزاء الألوهية، من أجل تطهير الإنسان : ذلك هو معنى التضحية، حيث إن الموضوع المضحى به مطابق لإله ما.

التضحية تجلب المتعة Genuss ، حضرة مشتركة مع الحيوان المضحى به. غير أن هذه المتعة من غير غد، زائلة (كالشعر) مادام أنها لا تقتضي العمل (ليس لها Bestehen).

يقوم السيد إذا باختيار قصوره في العبادة.

ثالثًا: سيغدو العمل داخلا بطريقة رمزية في العبادة. ولهذا ستغدو هذه العبادة مكتملة ببناء شعائري للمعبد.

هذا العمل يبطل التعالي، وداخل العبادة، داخل المعبد المشيد الآن، يظهر الشعب مجده الخاص (Seins eigenen Reichtunes und putzes؛ السطر الأخير من الصفحة 501).

b. Das lebendinge kunstwerk(p.p 502-506)

(الأثر النفي الحي)

ص:502. الفقرة الأولى: الإشارة الوحيدة إلى الديانة اليهودية. هيجل لا يتطرق إليها في الفينومونولجيا. فهذه ليست إلا إشارة. هذه الديانة عبارة عن تركيب العناصر الثلاثة الموصوفة في الفصل السابع ، ا ؛ إنها إذن اكتمال للديانة الطبيعية.(كتابات الشباب. ط Nohl).

الديانة اليهودية ليست ديانة أسياد.هناك، في الظاهر، Yig-goi[1] بمثابة نظير للبرابرة الإغريقيين. وهذا خطًا. لأن الدولة اليهودية ليس معترفًا بها كدولة. اليهودي يعيش في عالم ما قبل- سياسي، فديانته إذن هي ديانة الطبيعة.فإذا ما كان محاربًا، فلابد له من إقامة صلة طوطمية مع إلهه. غير أنه يعجز على فرض نفسه كشعب محارب، فهو يعود إلى المرحلة البدائية للإله-ألمانا، الواحد"المجرد" للهزيمة، فإن إلهه هو المنتصر دومًا، لأنه يريد هذه الهزيمة. إذن فهزيمة الشعب اليهودي، هي من حيث العمق، انتصار للشعب على نفسه.

إن الشعب اليهودي هو أيضًا مشيد للمعابد.

فالإله الطوطمي هو أيضًا إله صانع، خالق للعالم.

إذن هناك إله- مانا يتصرف في العمل تركيب مفارق. إن هذه الديانة بما هي طبيعية، هي أدنى من الديانة الإغريقية، المؤنسنة سلفًا بما أنها فنية. غير أنها تسمو عليها بقدر ما تكون الديانة الإغريقية. غير أنها تسمو عليها لقدر ما تكون الديانة الإغريقية مجرد ديانة أسياد (معدودين، مطابقين لذراتهم).

بما أن الإله الثوراتي واحد، دون منازع، فهو قادر على أن يغير، من غير أن يصير أدنى مما كان عليه، (لا يطاله نقصان أو عجز)؛ أما الآلهة الوثنيون، فهم على العكس من ذلك، يجب أن يظلوا مطابقين لذواتهم ("كاملين") تعرضوا للنقصان.

ينتهي الأمر بالإله االثوراتي إلى يكون كمالاً صائرًا، - وهذا غير مفهوم بالنسبة للعقل المجرد.

إنه يصير الإله المسيحي، الذي يبقى محافظًا على ذاته، في هذه الهيئة مع دوام التاريخ هنا أيضًا ثلاث مراحل ديالكتيكية:

(1) الأسرار (Bacchanale) : التقويض)

---

(1) اسم يطلقه اليهودي على الشعوب غير اليهودية (م.ت)

(2) المصارع (العيد).

(3) اللغة الأدبية (Pindare،[1] إلخ (قبل ذلك ثمة مدخل قصير (الفقرة الثانية من المقطع) الانتقال من الشعيرة العامة إلى الأسرار.

أولا: الأسرار (ص: 53- 504)

تتجلى صلة المواطن- الدولة في الأسرار التي تعتبر تركيبًا للشعيرة العامة (التضحية) والعنصر الصوفي للديانة. هذا العنصر يظهر هنا في صيغة جديدة، لأن الله هنا ليس قط موضوعا فقط للتأمل (الصلاة Andacht)، بل للرغبة Begierde أيضًا، ثمة إذن في الأسرار عنصرًا للرغبة، يؤدي إلى التقويض (Bacchanales)

السر الإغريقي = المبادرة الأولى، الفطرية، لتأليه الإنسان.

(ص503: إشار مدرجة، موجهة ضد الفلاسفة العقلانيين، من كانط إلى شلنج. فهم التاريخ بوصفه صيرورة الحقيقة،- إنها الهيجلية. الفلاسفة الآخرون يقعون ضحية الخداع، حين يعتقدون بأنهم قادرون أن يتوصلوا إلى معرفة الحقيقة باعتماد العقل وحده. هذه الإشارة تدحض ادعاء « Panlogisme » (مفهومية هيجل).

الفقرتان المواليتان (ص 503-504)

يغدو الإنسان إنسانًا عندما يكف عن رغبة شيء، من أجل الرغبة في رغبة ما. يتم كبت الرغبة الأولى – وبالصراع، وهكذا يمتنع الإنسان عن أن يظل مجرد حيوان. وهذا التسامي يتجلى أولاً في النحت، في الشعر الغنائي، في التصرف، حيث إن الموضوع المرغوب فيه ليس واقعيًا قط؛ وفي الحالة الأخيرة فإن فكرة الموضوع نفسها تزول. الإنسان الذي لا يرغب في أن يفقد ذاته في "الوحدة الصوفية" يعود باتجاه القاعدة المادية لرغبته الخاصة. الخطوة الأولى: العبادة

---

(1) بندار: شاعر يوناني

المتهكة للأسرار. يجد الإنسان هنا موضوعًا ماديًا مرغوبًا فيه، فيصير شهوة (ELEUSISI) وجنسانية (ديونيزوس). ومع ذلك فهذه ليست عودة إلى الخلف، لأن الوعي بالذات يحافظ على وجوده.

يندمج الهتك إذن بالعناصر (الفعالة). التي استبعدتها العبادة الرسمية. لكنه أيضًا،- وقتي، زائد. وفي ذلك يكمن قصوره، بالإمكان أيضًا العيش في تهتك دائم عوض قضاء العمر داخل معبد ما. هنا ما يزال المضمون (الوجود الانساني) يتعدى في الواقع الشكل (الديني) الفني.

يتجاوز الإنسان الهتك والأسرار، لأنه يريد أن ينجز حقًا حياته الجسدية إنجازًا تامًا، لأنه يرغب في الزوال. فالأسرار الوثنية هي أسرار الخبز والخمر، وليست بعد أسرار اللحم والدم. إن عبادة المصارع هي التي ستنجز التحول.

ثانيًا: المصارع (ص 504-505).

أسرار الآلهة العلويين (بضم العين وتسكين اللام): الألعاب الأولمبية، الاحتفال الديني. يمثل المصارع ماهية دين الفن؛ فهو في الآن ذاته مثال للسيد (المعترف به دون جرم) ولإله صار لحما. فطقوس الألعاب، والمصارع تعد عيدًا يمنحه الإنسان لذاته احتفالاً بشرفه الخاص.

المصارع: « einbeseelts lebendiges kunstwerk »، "أثر فني وبسيط". (ص 505).

لأول مرة، يقدر الإنسان أن يعيش مندمجًا في العالم "الديني": هنا : المصارع الذي يعيش في "العالم"الرياضي، - هو الروح، المصارع لا يتكلم: ليس هناك لوغوس، هناك فقط اللحم).

ثالثًا: اللغة الأدبية (الفقرة الأخيرة).

المصارع صموت لكن الشاعر المداح dithyrmabique يتكلم لغة (Pindare) بندار، الانتقال من الديانة الفنية بالمعنى الأدق إلى الديانة الأدبية.

C-Das geistige Kinstwerk (pp506-520)

الأثر الفني الروحي

" العالم الرياضي" عالم إنساني، يمكن العيش فيه، إنه يبدو لأول وهلة كاملاً، بما أن فيه "بطولة للعالم"؛ أي إنسان كوني يتم الاعتراف بخصوصيته عقب صراع ما. غير أن هذا العالم الرياضي تنقصه الجدية (ليس هناك مخاطرة بالحياة)، وعلاوة على ذلك، فليس الإنسان معترفًا به إلا في جسده. ثمة نقص إذن في "العالم الرياضي": ليست هناك فردية حقه (كاملة)، وبالتالي ليس هناك «إشباع" حقيقي.

العالم الجديد الذي انبثق هـــو عالم أدبي. ما ينقص هـــذا العالم هـــو Wirklichkeit الواقع الموضوعي. يتهرب الإنسان من العالم ببنائه للعالم الأدبي، وهذا العالم هو إذن عالم ديني وهذه الديانة توجد بالضرورة أدبًا ما: أولاً فهو مقدس ثم هو دنيوي، غير أنه متصف دومًا بقيمة عليا. كل أدب مبدع لعالم ما. العالم الأدبي الوثني (الديني) نشأ مع الملحمة، وعاش في التراجيديا، ثم مات ككوميديا ثمة ثلاث مراحل ديالكتيكية:

1 - الملحمة: إطارات هذا العالم.

2 - 2التراجيديا: الممثل الذي يتصرف الملحمة داخل هذه الإطارات.

3 - الكوميديا: حصيلة فعل هذا الممثل

(ليس هناك مدخل، لأن المدخل العام للقسم)) هو الفقرة الأخيرة من السم (b)، أي المرحلة الثالثة سيالكتيك السابق: الأدب نشأ عن الأسرار وهتك السر، وكذا عن الرياضة).

أولاً: الملحمة (ص 506-509)

الفقرة الأولى لهذا القسم: الوحدة الأولى للشعوب داخل وطن ما من أجل هدف مشترك، على سبيل المثال حرب طروادة هذه الوحدة لم تنشأ إلامن خلال طرد (وحدة مضادة...). فعلها ليس نتيجة "ماهية" هذا العالم: لا توجد دولة كونية، ولا إمبراطورية.

الفقرة الثانية: تحليل العالم الملحمي، إنه كلي؛ يمكن العيش فيه. لكن هناك Oberbefehl أو أوامر موحدة، وليس هناك Oberherrschaft حكومة موحدة. وهذا ينعكس في الحلول Pantheon [1]. (مرحلة الإحساس، وليست بعد مرحلة الإدراك- التراجيديا أو الفهم- كوميديا).

ليس هناك بطل حقيقي، وحيد (للممثل) : فحينما سيظهر فإنه سيدمر هذه الوحدة؛ فتغدو تراجيديا وعليه فسيظهر بطريقة مفتوحة الصراع ما بين الكوني والخاص، والذي يكمن في عالم "الوحدة المقدسة".

الفقرة الثالثة: هـــذا العالم ينكشف للإنسان مــن خــلال الملــحمة. DERSCHLUSS "قياس" الملحمة:

1- das Extrem der Allgemeinheit = die Gôtterwett ;

2- die mitte (Besonderheit) = das Volk in seinem Helden ;

3- das Extrem der EinzeLkeit = der Sänger ;

يتصرف الشعب من خلال أبطاله ويتفردن فيهم، مستعملاً الحد الأوسط ما بين الأولمبي الذي يمثل الكوني / الكلي، وما بين الشاعر الملحمي الذي يتقمص الخصوصي.

إن Sânger يبدع هذا العالم. ولا يعيد إنتاجه. ليس هناك "واقعية". الآلهة يتصرفون (عنصر جديد بالمقارنة مع ما سبق: من قبل يحوز الإنسان (في الفن) الوعي بالذات بما هو Sein، أما حاليًا فهو الوعي يحوز بالذات (في الأدب) بما هو فعل.

الفقرة الرابعة: فعل البطل الملحمي (ص 508: Synthetische) تعني هنا "التقريب"، لأنه ليس هناك بعد تركيب حقيقي).

---

(1) بانثيون: مجمع آلهة شعب الإغريق.

سيقوم بتقويض سكينة الوطن، وتركيبه (المزيف)، وسيظهر تناقضه الداخلي: فليست الدولة هي التي تترأس تآلف الأوطان المنتصرة؛ وليست دولة ما هي المنتصرة؛ ولكنها "الأوطان المتحدة". إذا فإما يتم إبطال النصر، أو اختلافات الأوطان، بإدماجها داخل إمبراطورية ما. وفي كلتا الحالتين فتلك هي نهاية العالم الملحمي.

الفقرة الخامسة: يتجلى الصراع الملحمي أيضًا في عالم الملحمة الإلهي. إنه - من السخرية مشاهدة الآلهة متناسين في معاركهم طبيعتهم الأزلية: لماذا يتصارعون إذا لم يكن هناك نصر بإمكانه أن يغير طبيعتهم؟ إنه مجرد لعبة من غير نتيجة ولا فوز.

صمت الحيوان (والمصارع) ←أدب ←معرفة مطلقة

خصوصية معقولة ← وطن ← إمبراطورية

لأجل أن يتحقق الوطن، يبطل ذاته في الإمبراطورية

الإمبراطورية الأولى: هي إمبراطورية ألكسندر، الذي يعتبر أول بطل تراجيدي (الممثل)و قد أخفق لأنه عزم على تحقيق الإمبراطورية داخل عالم الأسياد، وليس عالم المواطنين (كما فعل نابوليون).

ثانيًا: التراجيديا (ص 509-517)

(إشيل. "أوريست هي قاعدة التحليل؛ انظر أيضًا الفصل السادس أ).

شخصية جديدة ومهمة: البطل / الممثل تبين التراجيديا الصراع ما بين الخصوصي والكوني داخل عالم الأسياد الوثنيين: صراع عسير. بعد الانتصار الملحمي "للأوطان المتحدة" ينحل التحالف، كل شعب ينغلق على ذاته. فيتجزأ الكوني، غير أنه يحافظ على ذاته، لأن كل شعب (وكل فرد) يجد في ذاته تناقضًا ما بين الفعل الكوني وبين النشاط الخصوصي. في العالم الملحمي بدت برانية وملغاة، حاليًا، غدت في العالم التراجيدي حتمية، جلية وجوهرية (يجب أن يفهم هنا من

خلال « Notwendigkeit » المصير (LeDestin)، والمقصود الإمبراطورية التي ستندمج داخلها الأوطان والشعوب).

قبل التراجيديا ثمة "قياس" ملحمي	حد: المصير الإمبراطوري، الممثل بالآلهة حد وسط: الوطن أو الشعب البطولي حد: Rhapsode رابسود[1] الذي يرى مجيء الإمبراطورية ويفهمها. **النتيجة**: غير أنه بذلك يبتعد عن الوطن ويفنى

في التراجيديا يظهر البطل الذي يتحين فيه "الطرفان" معًا. (الممثل الذي يفهم المصير يجب أن يغدو فعالاً). البطل يتصور حل الصراع، غير أنه لا يقدر على تحقيقه (والإفسيصير الإسكندر).

غير أن فعل البطل التراجيدي هو فعل متخيل بالبداهة. تغدو ذروة الفن هي الكوميديا التي يتصرف فيها الممثل تمامًا كما يتصرف الإنسان في حياته اليومية. إذا فالفن "يلغي" ذاته؛ فيتم الانتقال إلى الحياة الواقعية.

لقد كان البطل الملحمي أخرس؛ ورابسود هو الذي يتكلم لأجله (يحكيه). البطل التراجيدي يتكلم؛ الممثل يتكلم لأجله، واضعًا قناعه.

في الملحمة، يجب معرفة ما يحدث؛ أما في التراجيديا فيحب معرفة ما يقال. في الحرب الخارجية (الملحمة)، ليس هناك حاجة للكلام؛ أما في الحرب المدنية (التراجيدية) فثمة خطاب.

-ص511، فقرة .« Der allegemein Boden... » إلخ.

هناك ثلاثة عناصر مؤسسة للتراجيديا: (1) الجوقة؛ (2) الممثل؛ (3) الجمهور المشاهد.

---

(1)رابسود: رواية محترف للقصائد الملحمية اليونانية.

الشرط الأول للوضعية التراجيدية الشعب (= الجوقة) المنفعل. فعل ليس من أفعاله إنه يرى البطلين (الممثلين) ماضيين إلى هلاكهما دون أن يقدر على التدخل. يرى الصراع، لكنه لا يرى إمكانية حله فيتألم. إنه الشخصية الأكثر تراجيديه في التراجيديا؛ وكذلك المؤلف بوصفه متضامنًا مع الجوقة.

تعرف الجوقة أن نهاية الفعل ستكون تراجيدية، ومع ذلك فإنه يحفز البطل. وضعية شبيهة بالديانة الصوفية: البطل هو كبش الضحية، غير أن هذا ليس جديًا؛ فلا يتم التضحية بالممثل بالطبع؛ وأخيرا تكون نتيجة الصراع متمثلة في فقدان البطل لصفاته التراجيدية فيصير هزليًا.

ليس في التراجيديا سوى ممثلين اثنين، لا وجود لثالث مادام لا يوجد "حد وسط" ينتهي إلى حل الصراع إذن هناك مؤلف تراجيدي واحد: Eschyle.

تذكير بالفصل الرابع –أ–ب–ج– يكون مجتمع الأسياد (ماهية المجتمع) متناقضا في ذاته، وبتحيينه من خلال الفعل، يتم إذن العمل على إزالته، وهذا الفعل الذي يتم إنجازه داخل عالم مغلق، هو فعل إجرامي: إنه الحرب الأهلية على الخصوص، الجريمة بامتياز.

يصير تعدد آلهة الملحمة ثنائية في التراجيديا آلهة المدينة العليون، والآلهة الجهنميون، آلهة العائلة. أبولون، زيوس، أثينا AThéna من جهة، والإرنيسيون Erinnyes من جهة أخرى،– في الأوريست L'orestie.

(انظر المجلد السابع ص 385: أول بحث لهيجل حول التراجيديا).

تبين تضحية Phigénie التناقض ما بين الدولة والعائلة. يصبح مبدأ الملكية Royauté نفسه (الدولة) بقتل أغا ممنون Agamemnon لاغيًا فتحتل العائلة مكان الدولة. (إيجيست Egisthe ليسَ ملكًا.) يريد أوريست oreste بهدمه للعائلة (قتل الأم) أن يجرد أباه عن الملكية ليصير بنفسه ملكًا: لأن أغا ممنون سيصير إذن أبا للملك، وسيغدو بالتالي ملكًا. أوريست سيقتل من قبل الآلهة الجهنميون، فليس ثمة حل.

ينكر اشيل أغا ممنون (تدجين الإرنيس = تحويل التراجيديا الى كوميديا).

هاملت = تراجيديا المثقف. التراجيديات الحديثة وحدها هي تراجيديات المثقفين : هاملت وفاوست. غير أن هذه التراجيديا (البرجوازية أو المسيحية) هي تراجيديا مجردة من العقل. وعلى العكس من ذلك فتراجيديا السيد الوثني هي تراجيديا بالفعل. يمكن للمثقف أن يكون تراجيديًا لأنه لا يعمل، فهو يشبه السيد. غير إنه لا يتصارع قط، وفي هذا فهو شبيه بالعبد. (إنه برجوازي = عبد من غير سيد) إذن: إما أنها تراجيديا اللافعل، وإما هي كوميديا بطالة "" سلمية"" بل "" مسالمة"".

_ ص 514 السطر الأخير: " ....Das Bewusstsein Schloss" الكلمة المهمة هنا هي Betrug (خداع التراجيديا: يعتقد السيد جاهدًا بأنه سيد تمامًا، وأنه من خلال نشاطه بوصفه سيدًا، يقوم باستنفاد الماهية الإنسانية وماهيته الخاصة، وهذا خطأ سيغدو بالتالي احتيالاً. لأن الأمر لا يتعلق بإقصاء الخصوصية بإزاء الكونية، ولكن بتوحيدهما. حياة السيد التي تقصي الخصوصية مستحيلة. ماذا تكشف التراجيديا في النهاية؟

أن يتصرف السيد بخصوصية حقًا، في فعله ذي النية الكونية. لأنه من البديهي أن طبيعة السيد (طبعه الخاص) هي طبيعة مخصوصة (بما أنها تتميز عن طبيعة العبد، والمرأة) فهي إذن محدودة. إن السيد الذي يطمح إلى الكوني يمتلك أيضًا من الخصوصية شأنه شأن الذي يتضامن بلا قيد مع الخصوصي (مع العائلة).

لا يمكن للسيد الذي يتصرف كسيد أن يتفادى التراجيديا، أو خداع التراجيديا. مثال السيد ليس قابلاً للحياة: يمكنه فقط أن يموت سيدًا. إن السيد الذي يعزم أن يعيش سيدًا مخادع. فهو "يلعب دورًا" تراجيديا، وهذا يعد"رياء" لا يمكن للتراجيديا أن تستمر على هذا المنوال؛ يجب عليها أن تختفي بوصفها جنسا أدبيا (لتخلي المكان للكوميديا الرومانية). الحل المقترح من طرف إيشيل :

إما السلام، الدولة المسالمة (أو الحرب الخارجية: وهو ما يؤدي إلى الرجوع إلى الملحمة).

إذن تتحول دولة الأسياد الحربية إلى "ديموقراطية" برجوازية: الكوميديا.

مقارنة مابين نهاية أوريست لإشيل، ونهاية الإسلام أوريستوفان.لقد رأينا أن أريستوفان هو قبل ذلك برجوازي يشتاق إلى السيادة الماضوية، وأن إيشيل وهو مايزال سيدًا يشتاق إلى البرجوازية المنتظرة مستقبلاً.

- ص 515، السطر الأخير:" (Diesesshicksal إلخ...

هناك حل آخر للتراجيديا: إخلاء السماء، لم يبق سوى زيوس Zeus، غير أنه كان سلفًا إله العائلة العشيرة. في الواقع فالأرينسيون قد انتصروا لأبولون وأثينا، فمعاهدة السلام التي أقروها فيما بينهم قد ألغت في الواقع الألوهيات القطبية poliades. لكنه أيضًا انتصار لأثينا لأن الإرينسيين أضحوا مواطنين،- وهذا قبل كل شيء أمر هزلي.

يعتبر البطل التراجيدي برجوازيًا يتخذ القناع ("المخادع")ويخلعه بعد العرض التراجيدي. لأنه ليس هناك حياة واقعية للسيد، فهو فقط يلعب "دور" السيد، وهذا اللعب يصير واعيًا ومصرحًا به في الكوميديا.

ثالثا : الكوميديا (ص 517 -520)

يعد العالم الهزلي أو البرجوازي متجانسا، ليس ثمة وجود لصراع مطلق، ليس هناك قط هروب خارج العالم، عالم متجانس هو عالم من غير إله، وهذه الإلحادية جديدة أساسا، وهذا هو ما جاءت به الكوميديا. الفن بما هو ديانة قد اختفى("تم إلغاؤه") ونفس الأمر طال ديانة الفن أيضًا.

لقد تجاوز الإنسان مرحلة هذه الديانة، فآلهته التي يفترض فيها أن تكون مطلقة، غدت هزأة "وسخرة" لكن من أجل القدرة على الضحك على الآلهة، فيجب على الإنسان أيضًا أن يؤمن بإله ما. فهو لم يعد ملحدًا في الكوميديا.

لقد كان البرجوازي (في بداياته الإغريقية، إلى أن صار مثقفًا في النهاية) ساخرًا، غير أنه بالتالي يجب أن يكون جادًا، فيقوم بعمل صالح، « Etwas rechtes sein Will" ص 517).

ثيمة فعل الساخر هو تحقيق الخصوصي بما هو خصوصي. غير أن الإنسان لا ينسى قط الكوني الذي ظهر في التراجيديا. لقد حاول أن يقوم في الكوميديا بالتركيب لكن إذا لم يكن هذا التركيب بعد تركيبًا حقيقيًا، فإنه مع ذلك إعداد أحادي الجانب للخصوص بقصد التركيب المستقبلي مع الكوني، ليس هناك إذن إشباع هزلي يظل البرجوازي الساخر دينيًا، فهو يحتفظ بفن وأدب ما.

تموت الآلهة في الكوميديا، لكن لهذا الموت قيمة دينية (فلا ننسى أن تمثيل الكوميديا يشكل جزءًا من الحياة الدينية للأثينيين !) والتويولوجيا التي ترتبت عنها ستغدو تويولوجيا مسيحية لإله مصلوب.

من جهة أخرى فالطبيعة، بالنسبة للبرجوازي، لم تعد قط تلك التي تسمح له بالاحتفاظ بوجوده sein، بكينونته الطبيعية (الشرب، الأكل....إلخ). تكمل الكوميديا كذلك موت الديانة الطبيعية.(الفن يفني الطبيعة)يبحث البرجوازي عن الحقيقة، إنه ديالكتيك سقراط الذي يقوض كل شيء.: النسبية، السخرية النقدية، استعمال المفاهيم الفارغة (" المجردة ") من قبيل الجمال والخير.

نتيجة الكوميديا: التأليه -الذاتي للإنسان الخاص، البرجوازي الذي نسي السيادة، والذي يستمتع بوجود أحسن ويعيش في حضن العائلة، والذي يعتقد أنه استنفذ كذلك كل الإمكانيات الوجودية. لكن هناك غيابًا للإشباع "Befriedigung"، لأن البروتستانتية، الديانة التكميلية للبرجوازيين، تتمم الوعي الشقي، لكنها لا تلغيه.

c- Die offenbare religion (Pp521-548)

الديانة الظاهرة مدخل (ص 521-525)

شيء غريب: مجـيء الكوميديـا قبل المسيحية بالضبـط يؤكـد "خفة" (leichtsinn) الكوميديا das selbest ist das absolule wesen إن "الأنا الشخصي هو الواقعة- الجوهرية المطلقة" (الله).الديانة الأولى: الديانة الطبيعية= الله من دون الإنسان. الإلحادية الأولى: الكوميديا = الإنسان من دون الله. ثم تأتي المسيحية = الله الذي يتخذ هيئة إنسان. الإلحادية الثانية (والأخيرة): العلم الهيجلي=الإنسان الذي يتأله.في الكوميديا "تبطل" الوثنية نفسها، وكذلك الفن، بما أن الوثنية هي ديانة الفن.يبلغ الفن في الكوميديا الحياة الواقعية. وهذه الحياة الواقعية عينها، هي التي تنعكس في الكوميديا. التي وهبت الحياة للمسيحية: الحياة "البرجوازية". والكوميديا التي أبانت إمكانية الحياة الدنيا "تبغي ذاتها" بما هي كوميديا، فيمكث البرجوازي الذي يتصف بالجدية، والذي يعيش الحياة التي قدمتها له الكوميديا: إن البرجوازي المسيحي، هو من سيقوم بالتويوليجيا المسيحية.

(ص521، فقرة Diesersatz - وهي تلخيص للفصل السادس.) في عالم الكوميديا، انضاف الوعي الشقي، الذي أنتجته المسيحية إلى الوجود – الحسن Bien-être البرجوازي.إذن ثمة إلحاح على قلب القيم، على تجديد الألوهية: لكن ليس بالعودة إلى الديانة الطبيعية، ليس بالعودة إلى تعالٍ ألوهي lichtwesen، (ديانة النور). التويولوجي المسيحي الذي يتكلم عن الله، يعلم أنه يتحدث عن ذاته –عينها.لقد كانت الإلحادية الكوميديا لا واعية. ليس التويولوجي سوى نصف واعٍ Semi-conscient ، لأن الإلحادية ليست سوى مبدأ في تويولوجيته عن الإنسان- الإله. ليس الإله المسيحي وجوداsein طبيعيًا، بل هو Selbt، ذات – شخصية: إذن فهو إله مؤنسن، لكنه لم يصر بعد مطابقًا للإنسان بكيفية منفتحة

إن الملكية الخاصة، والشخصية القانونية (للقانون الروماني)، والتوحيدية (اليهودية) هي ثلاث ظواهر متوازية، تنصهر في العالم البرجوازي المسيحي. أما الرواقيةstoïcisme والريبية scepticisme والوعي الشقي(=المسيحي) فهي ثلاث إيديولوجيات، تعبر عن واقع العالم البرجوازي.

الوعي الشقي هو اشتياق للكوني (=دولة بائدة).البرجوازي الذي اختلى بملكيته الخاصة (= رأس المال) يتحسر على فقدان العالم الواقعي (=الدولة)، فيتخيل بفكره أنه يشيد عالمًا متعاليًا، عالم الما وراء (الآخرة). الخبر الجليل الذي حملته المسيحية هو "الكلام القاسي": مات الله (ص 523). يحاول البرجوازي أن يخلق ديانة مترتبة عن هذه الخلاصة التي بلغها العالم الوثني، فهو لم يفهم قبل كل شيء المعنى الحقيقي لهذا "الكلام القاسي": إنه لم يحمله محمل الجد.

لقد تقوضت الألوهية بالمعنى الخاص مع العالم الوثني، وتقوض معها الفن.
(Den werkender der muse fehlt diekraftder geistes)

ص523. المسيحية-، هي صيرورة الإلحادية.ثلاث مراحل ديالكتيكية لتطور التويولوجيا المسيحية:

1) فكرة الإنسان – الإله (الأفلاطونية الجديدة،يسوع –المسيح)،
2) المثن الإنجيل والقديس Paul بول.
3) التويولوجيا الما بعد-إنجيلية والكنيسة ← المسيحية ← (الكاتوليك البروتستانيتة الإلحادية).

أولاً: الإنسان–الإله (ص 525-527)
إن الـ (selbest الذات –الشخصية=الإنسان) هي الماهية wesen المطلقة (واقعة –جوهرية مطلقة=الله)، ما يقوله البرجوازي الملحد عن الكوميديا. غير أنه سرعان ما أدرك أن الخاص المنفصل عن الكوني لا قيمة له.لقد غدا "شقيا".وقد عادت الصيغة الكونية إلى فكره. غير أنه لم يعد هناك من وجود للكوني الواقعي (الدولة) فالكوني الذي يفكر فيه هو إذن متعالٍ، بعيد جدًا عن

العالم الواقعي (الله). إن الصيغة المسيحية تغدو تركيبيا للألوهية البدائية "الطبيعانية" للمانا (أول نزعة كونية) وكذا للإلحادية "الساخرة" البورجوازية (أول نزعة خصوصية)، لن تغدو إذن عودة إلى الخلف. لا يصير الله كونيًا إلا لكونه قد حل في إنسان خاص (يسوع)، ولأنه قد صار selbest ذاتا-شخصية: إنه إله فرداني.(فكرة الفرد ظهرت لأول مرة في القانون الروماني، غير أن الشخصية القانونية "مجردة" وفارغة؟ إنها تتجسد أولاً في الفكرة المسيحية حول الشخصية الإلهية،ومن المفروض أن تتحقق في عيسى –المسيح).

إن الفرد بالنسبة للمسيحي، ليس مثالاً قابلاً للتحقق،فهو موجود سلفًا (ولكن في الما وراء): إنه المسيح منبعثًا، متعاليًا. ثمة إذن ما يشبه تجوهرًا subtantialisation لفكرة الفرد. ما يقوله المسيحي عن يسوع- المسيحي غدا صحيحًا، بشرط أن يكون ما قاله منتسبًا للروح الإنساني.في واقع الأمر، يجب أن تكون للإنسان "إما واقعية بشكل موضوعي" (ويجب أن يكون له بالضرورة جسد) و"أب متعالٍ" (أي فكرة متعالية، هدف للبلوغ، مشروع للإنجاز من خلال الفعل والصراع والعمل) يفكر هيجل، في الفقرة الأولى من الصفحة 526، في الأفلاطونية-الجديدة. فولادة المسيح التي يفحصها متمعنًا هنا ليست هي تلك المتعلقة بالمثن الإنجيلي، إنه يفكر في ولادة التويولوجيا المسيحية التي يعتبر أبواهما هما: الأفلاطونية الجديدة على المستوى الإيديولوجي، والقانون والإمبراطورية الرومانية على المستوى الواقعي.تعد الأفلاطونية-الجديدة مخططًا مجهضًا للمسيحية، لأنها تبالغ في الألوهية(=الوثنية).إنها تتجاوز الكوميديا الإغريقية، وهي تعرف إلهًا لا متناهيًا، لكنها لا تدري بأنه غدا إنسانًا. إلهًا متعالٍ تمامًا (تمجيد للفكرة الوثنية عن "الكمال").إنه الأحد الذي لا يمكن أن يقال عنه بأنه موجود.تخطط الأفلاطونية– الجديدة في الفراغ والتجريد، فهي لم تستطع قط أن تنشأ كنيسة ما. فقد ظلت الأفلاطونية الجديدة دومًا مجرد نحلة للمثقفين. إنها "schwermerei" هذيان صوفي.

الفقرة الموالية (ص526-527): الانتقال من الأفلاطونية الجديدة إلى المسيحية.اختفاء الأفلاطونية –الجديدة، لأنها لا تحيل قط إلى الواقعة الاجتماعية، البرجوازي الروماني لا يتم الاعتراف به في تويولوجيا أفلوطين. الفقرة الموالية (ص527)ترتبط بشخصية يسوع: من الناحية الافتراضية. تم إدراك الإلحادية، لأن الله =الإنسان، لكن لا بد من الوعي به، وهو ما سيتم من خلال تطور المسيحية والتويولوجيا المرتبطة بها.

ثانيا : الإنجيل، الحواريون والقديس بولس(ص527-532)

هنا أيضًا ثلاث مراحل
- أ – المسيح
- ب – الطائفة الإنجيلية تكوين التويولوجيا والكنيسة.
- ج – الطائفة بعد المسيح والكنيسبة.

أ – مسيح الإنجيل (ص 527-529)

يستعمل هيجل هنا نفس المصطلحات بصدد الروح(الله)المسيحي التي طبقها على الـ geist (=الروح الإنساني الذي يتحقق عبر التاريخ) في مدخل الفينومولوجيا. فالمسيحية إذن هي تعبير (رمزي غير تام) عن "الروح المطلق" الهيجلي فهذه (المسيحية)غدت بالتويولوجيا متجوهرة في vor-stellung، (التمثل) كما أنها vor- gestelt (=وضعت أمام، أي أنها أطلقت مشروعها خارج الإنسان). تعد المسيحية ديانة "منكمشة" لأنها تكشف هوية / تطابق الله والإنسان، هوية يجب أخذها بالحرف.يتحدث هيجل عن هذه الهوية في إشارة لاحقة (ص528-529):المسيحي الأول هو يسوع، أول إنسان يعلم هذه الهوية.(انظر المجلد20ص268).

تبلغ فكرة الله، في المسيحية، ذروتها –وهي في ذات الآن تقهقر ("إبطال") لهذه الفكرة (قلب ديالكتيكي).الخاصية الحسية والمادية للإنسان (=يسوع) الذي يطابق الله.

ب-مسيحية الحواريين (529-530)

إن الحواريين، الذين يرون هذا الإنسان الذي يزعم بأنه الله فيؤمنون به، يعترفون به بما هوكذلك. لا يجب أن ننسى بأن هذا الإله الذي يطابق الإنسان، إنسان معين، ليس مجرد إله ما،-إته الإله اليهودي، عبارة عن تركيب لعناصر الديانة الطبيعية (الواحد الكوني+الله المحارب أو الطوطم+خالق العالم)، ولفكرة الكمال الوثنية. وهذا التركيب لا يجب أن يطابق أي إنسان كيفما كان: يجب أن يكون هو الإنسان الكامل، المنجز.لكل الإمكانيات الوجودية والذي يمتلك وعيًا بذلك(إنه عيسى بالنسبة للمسيحي،أما بالنسبة لهيجل، فهو الزوج dyade نابليون –هيجل).

ج-مسيح الطائفة المسيحية الأولى (530-532).الكنيسة. لم يكن عيسى مجنونًا عندما زعم أنه الله، لأنه خلق طائفة تبنته بوصفه إلهًا حقيقيًا، وهذه الطائفة غدت كنيسة، أي عالمًا واقعيًا يعيش فيه الإنسان. نشأت الفكرة المسيحية في العالم الوثني، فتطورت إلى تويولوجيا في العالم المسيحي، والتي أبدعها الفعل السالب لهؤلاء الذين اعتقدوا بألوهية يسوع. ففي المسيحية يتحقق المسيح وفكرة المسيح، في العالم الواقعي،وينشأ العالم المسيحي.

ص530، السطر الأخير: "dieser einze mensch" إلخ.

ليست الكنيسة سوى المسيح منبعثًا، فهي التي حققت فكرة البعث.

ص531، فقرة "...vergangenheit " إلخ. والفقرة الموالية.وهي عبارة عن إشارة حيث فيها يشير إلى أي مدى تتطابق وتختلف التأويلات المتعلقة بالمسيحية، التيولوجية والهيجلية.

ثالثًا: تويولوجيا الكنيسة (ص 532 – 546)

مدخل من (ص 532 - 533)

الحقيقة المسيحية ليست هي (unnrelich keit الإيمان الباطني) للمؤمن (ضد schleiermacher)، ولا هي التويولوجيا الموضوعية، بل حقيقتها تكمن في

الحركة الدياليكتية التي تبين أن هناك "WIRKLICHES SELBST" (ذوات واقعية)، أي مسيحيين (من لحم ودم) والذين هم « SUBJECT » (ذوات) أي أنهم يعلمون بأنهم صانعوا هذا العالم. حقيقة (= واقعة منكشفة) المسيحية هي الطائفة المسيحية (الكنيسة).

" ص 532 من WAS DIESER" إلى نهاية الفقرة: إشارة مدرجة يدين فيها هيجل كل محاولة للعودة إلى "البساطة الإنجيلية"). ينجز التحليل على ثلاث مراحل:

(أ) الفكر المجرد المسيحي : التويولوجيا، خاصة الثالوث والمسيح اللوغوس؛

(ب)الصلة ما بين الله، الإنسان والعالم : الفعل أو الأخلاق المسيحية (التويولوجية).

(ج) الكيفية التي تفهم من خلالها الكنيسة نفسها بما هي كنيسة : "السياسة المسيحية" (المذهب البولسي PAULINISME - الكاثوليكية - البروتستانتية).

اعتمادا على التويولوجيا، تعي الكنيسة نفسها بما هي كنيسة (بما هي العالم) كما تعي الإنسان بما هو عضو الكنيسة.

-أ- التويولوجيا المسيحية (ص533-535).

عقيدة الثالوث : تتضمن هذه العقيدة كل ميتافيزيقا مسيحية. يتحدث هيجل عن حقيقة هذه العقيدة، ويعرض كذلك ميتافيزيقا وكذا البنية الديالكتية الثالوثية للوجود :wesen ; fursichseinin andress = الأب، الابن، الروح القدس الذي يعود إلى ذاته عينها (انغلاق التاريخ، اكتماله).

(ص 534 « dies bewegung » إشارة مدرجة : ليس بإمكان الفلاسفة غير الدياليكتيين ولا التويولوجيين الذين يرون الأشياء في vorstllung وليس في الإشباع أن يفهموا هذه البنية الثالوثية للوجود).

ص 535، من « insoferne uberdie forme..... » إلى نهاية الفقرة.

إشارة مدرجة يعلل فيها هيجل تأويله الملحد للثالوث : وبالمثل فإذا كان من غير الممكن معارضة الفكر الإنجيلي البدائي بالتويولوجيا، فإنه من غير الممكن معارضة التويولوجيا بالعلم الهيجلي.

الأخلاق المسيحية (ص 535-542)

مدخل (ص 535-536).

يفسر هيجل عقيدة الخلق وصلة الخالق بالخليقة. نقد الأخلاق المسيحية: التضاد ما بين الله والعالم هو بمثابة أن الله يجب أن يموت؛ التوتر داخل الثالوث غير قابل للحل. في هذه الشروط لا يمكن أن يقال للناس: "أحبوا بعضكم البعض". فالحب بالنسبة لهيجل هو الاعتراف المتبادل؛ والذي يعارضه الصراع المجيد (النزال). في الحب لا تكون الصراعات جوهرية، ولا تصير الاختلافات بتصادمها تعارضات جذرية. وحيث ينعدم الحب، تعلو الصراعات وتكون الوضعية غير محتملة (لا تطاق)، كل شيء يجب تقويضه. غير أنه لا يمكن البدء انطلاقا من الحب: فالصراع ما بين السيد والعبد جوهري وأساسي (بدائي). لا يمكن للحب أن يتواجد بين المتساوين. ووضعية المساواة المطلقة لا يمكن تقديمها إلا في الدولة الكاملة (الكونية والمتجانسة) التي يبلغها التاريخ بقدر ما يدوم التاريخ هناك وجود في الصراع (و العمل). وليس في الحب. ليس ثمة هناك سوى إشكال مزيفة للحب: الحب الطبيعي (حيث لا يتدخل سوى sein. الوجود الطبيعي للإنسان؛ وهو في العمق حب ما قبل – إنساني، يتحقق في حضن العائلة)، والحب المسيحي، حب- الرحمة (= صلة ما بين كائنات بشرية بوصفها إنسانية). ليس لهذا الحب من قيمة إلا لأن هناك أسيادًا وعبيدًا، ولأنه ما تزال هناك معارضات. يفترض حب – الرحمة اللامساواة، فلا يمكن أن يوجد ما بين كائنات متساوية. غير أنه لا يريد الاعتراف بها. وهو لا يعير للاختلافات الاجتماعية، بل يتركها كما هي.

لقد تم تأجيل المساواة إلى الآخرة (الناس إخوة " في يسوع المسيح " أي إن الجميع هم عبيد سيد مطلق). لكن من أجل أن يصير الحب المسيحي حب – رحمة، فيجب أن يكمل بالخضوع؛ فازدراء الغير يتم تهوينه بازدراء الذات – عينها.

يعد حب – الرحمة ناقصا، لأنه يحافظ على الفروقات الاجتماعية، والتعارضات؛ فلا يمكن أن يوجد من غيرها. لكنه هو أيضًا مثال – لا يتحقق سوى بالصراع و(إلغاء) الطبقات. (في الدولة الكاملة النهائية). غير أن الحب لن يكون من المسيحية في شيء: لن يكون هناك مكان "للرحمة" بحيث يكون الإنسان "مشبعًا".

هنا أيضًا ينجز التحليل على ثلاث مراحل:

(أ)

1) خلق الإنسان وسقوطه.

2) الخير والشر، والصراع بينهما.

3) الحل المسيحي للصراع؛ الموت والبعث.

1- **الخلق والسقوط** (**ص** 536 – 537).

الفقرة الأولى: خلق العلم.

الفقرة الثانية : خلق الإنسان.

التوتر فيما بين الإنسان والعلم: الرغبة السالبة المعتبرة جرمًا.

ما يعد " خطيئة أصلية" يتم تأويلها بكيفية ملائمة. ص 536 " wie dises einzelne selbst كيف تعبر المسيحية عن هذا المبدأ العقدي: ص 537 « dermendsch wird.... ») الجنة = Garden dertiere ، الدولة الفردوسية ما تزال " طبيعية" حيوانية؛ إنها الخطيئة، جرم الرغبة التي تؤنسن).

2-**الخير والشر (ص 537 – 539)**

الطبع السيئ للإنسان (الآثم، المجرم) " الساقط" لمواجهة الشر الحاصل، تقدم الوثوقية مثال الخير: المسيح.

ص 537 من « insofern das unmittelbare » إلى نهاية الفقرة ص 538: إشارة نقدية مضافة، موجهة ضد شلنج schelling بوصفه تلميذ جاكوب بوم Jacob bohme : الشر ليس سابقا على الإنسان: الشر هو الإنسان، والإنسان " سيئ " ص 538 « das gute und bose... » " الحلول : يسوع هو الذي يجب أن يحل الصراع الوثني (التراجيدي). يعلم المسيح منذ البدء أهمية العمل الجوهرية، إنه يتصور من خلال العمل، مثالاً قادرًا على حل صراع السيد البطال.

ص 539 « die andere seite... » الشيطان (تذكير بجاكوب بوم)

ص 539 « die entfremdung.. » التضاد`ما بين يسوع والشيطان هو تضاد ما بين النزعة الكونية والنزعة الخصوصية. الإنسان هو Mitte الحد الوسط، الفردانية. الصراع هنا ليس أملاً؛ انه ليس صراعًا وثنيًا بين الهين، لكنه صراع الله والشيطان (وضعية ساخرة)؛ في التراجيديا المزيفة البرجوازية والتي هي في واقع الحال كوميديا، هناك وضعية مشابهة: صراع ما بين " الواجب " وما بين " الهوى " إنه صراع قابل للحل، وليس تراجيديا، صراع ساخر لأنه يمكن من إخضاع " الهوى " للواجب؛ أما التراجيديا – الحقة فهي صراع بين واجبين.

3- **الحل المسيحي للصراع (ص 539 – 543).**

تتبنى المسيحية صراعا ما بين مبدأين منفصلين ومستقلين: الخير والشر.

ليس لهذا الصراع معنى. ثمة تسوية: كما أن الشر لا يمكنه أن يبطل الخير إبطالاً كليًا، لأن الخير "يبطل ذاته" بما هو كذلك، أي بما هو مضاد للشر؛ ونفس الشيء ينطبق على الشر. (الحل الحقيقي : تغدو الخصوصية من خلال العمل كونية، ويعترف الكوني (= الدولة) بالخصوصي، من خلال الصراع والمخاطرة بالحياة.

هناك صراعان اثنان : الصراع الوثني المرافق للقضاء على العدو؛ والصراع "الديالكتي" الذي يبطل العدو مع الاحتفاظ به والسمو به. أما الصراع المسيحي الواقعي فهو صراع نزوات متضادة في العالم البرجوازي (ديالكتيك الثروة والدولة في الفصل السادس – ب –) وليس هو صراع يسوع والشيطان، والذي يعد مجرد استعارة حادسة (في الفكر يمكن تصور حل مثالي، منذ بداية العالم البرجوازي، مادام الفكر لا يواجه مقاومة ما؛ غير أن الحل الواقعي يتطلب ثمانية عشر قرنا).

ترمز حياة المسيح وموته أيضًا إلى المجرى الواقعي للتاريخ : المسيح يضحي بخصوصيته (= يسوع) من أجل تحقيق الكوني (اللوغوس)، وأن الكوني (الله) يعترف بهذه الخصوصية (الإنسان) والذي هو نفسه إله (= المسيح). إن المسيح يكدح، فهو حطاب، لقد ضحى بحياته، - إنه في الصراع والمخاطرة. ومع ذلك فهو لا يصارع بالمعنى الأدق للكلمة، بما إنه ظل عبدًا (مصلوبًا). وعلاوة على ذلك فقد كشف المسيح أيضًا الإلحادية النهائية : موت الله. وقد انبعث حيًا بوصفه إنسانًا واقعيًا، أي بوصفه طائفة، كنيسة (نموذج أصلي للإمبراطورية النابوليونية).

تتسم المسيحية بقصورين اثنين: المسيح ظل متعاليا؛ هناك "جسد صوفي" للكنيسة، متميز عن حقيقته (فقط في الدولة الكاملة النهائية يتطابق المثال والواقعة تطابقًا تامًا ونهائيًا) (قضايا "صحيحة" من جهة أخرى في المسيحية)

(ص 543 من « betrachten wir.... » إلى نهاية الفقرة ص 542 : إضافة موجهة ضد شلنج بوصفه تلميذ جاكوب بوم).



ج) الكنيسة (ص 542 – 546)

مدخل ص 542 – 543)

تتناول الكنيسة مبدأ وتوقيًا يكفيها لإبطال فكرة الله والتعالي لبلوغ العلم الهيجلي.

مازال ثمة مراحل للتحليل :

(1) الإيمان: القديس بولس (البروتستانتية).

(2) سر القربان المقدس: الكاثوليكية (الإلحادية).

(3) المسيحية بما هي ديانة كونية (معرفة مطلقة).

(1) الإيمان: (ص 543 -544)

لقد صار الوثني الذي تحول إلى المسيحية (آثمًا) "شقيًا" في واقع الحال، وقد وعى بما كانه سلفا : إذن فهو لم يعد كما كان قط. يؤمن المسيحي البدائي باقتراب نهاية العالم. لكن التاريخ يستمر وتصير الدولة الرومانية مسيحية. يجب إذن تبرير وجود المسيحي، وحياته في عالم (مسيحي). وهذا الوجود المسيحي ينكر التويبولوجيا الإنجيلية : يشرع في تأسيس تويبولوجيا جديدة : 1) التبرير بالإيمان (القديس بولس)، 2) سر القربان المقدس (الكاثوليكية) ؛ 3) الكنيسة الكونية. إن للمسيحي حسب هذه التويبولوجيا، قيمة ما بوصفه مسيحيًا، وأن للكنيسة قيمة خاصة بما هي كنيسة. الحدث الإمبريقي : آدم – يسوع يصير مفهومًا، معرفة. أي أن حقيقته قد "أبطلت". ما يهم هو أولاً علم الخطيئة، وليس المذنب ذاته (آدم). وبالتالي فالمهم هو الإيمان، - الإيمان داخل المنقذ، وليس المنقذ نفسه. هناك إذن – مع القديس بولس، ما يشبه موتا ثانيا ليسوع.

ص 543 « wen also... » التويبولوجيا الديالكتيكية البوليسية تطابق ما بين الخير والشر؛ الشيطان (الخطيئة) يهيأ ويحث على التجسيد؛ الله هو الذي يبتلي الإنسان (فيمنحه الشريعة) حتى يقدر على التجسد (تنبعث الشريعة من أجل أن

بالنسبة للقديس بولس، فالخلاص مباشر، من غير "أثر" (اهتداء). في ذلك يكمن خطأه. لأن حياة يسوع إذن لا معنى لها (ما عدا موته وانبعاثه).

في الحقيقة فإن تحول الخطيئة إلى خلاص ليس تحولاً أوتوماتيكيًا؛ فهو يتطلب وقتًا؛ وما بين الاثنين هناك فعل حر، حياة نشيطة (محاكاة المسيح). إذا ما انبعث الخلاص عن الله، فذلك هو الغفران، وهذا هو ما يفقد أية قيمة خاصة للمسيح؛ وعلاوة على ذلك فهذا الغفران صادر عن اللوغوس اللازمني، وبالتالي فهو يتعالى على الزمان والتاريخ. أما إذا كان صادرًا عن الإنسان – فلا آدم إذن يفقد الناس، ولا يسوع منقذًا لهم. وهكذا يقول كانط: يسوع هو مجرد إنسان نموذجي. (وهذا ما قاله هيجل أيضًا في شبابه. انظر nohl) أو بالأحرى: كل المسيحيين هم يسوع.

القديس بولس : تضافر المغفرة والتوبة (و هما في الواقع متنافران).

ولا يكفي الوعي بالخطيئة وبالتوبة، بل يجب العيش كمسيحي. فالإيمان من غير آثار ليس شيئًا قط. فما ينقذ، هو الإيمان المنجز، العالم المتحول بالفعل، الذي صار كنيسة. الخلاص يجب أن تتوسطه الآثار والتاريخ. وهكذا يفسح سانت بولس المكان للكاثوليكية.

(2) **سر القربان المقدس (ص** 544 – 564)

ما يهم الآن هو حياة المسيح، هو أفعاله: آثاره.

ص 544 «ausser dieser umittelbarkeit....» ذروة العقيدة الكاثوليكية: ورمز صلبه وانبعاثه في العالم الواقعي (= الكنيسة) «inir taglichstribt und aufenteht» (ص 544 السطر الأخير). لا يمكن إنقاذ المسيح إلا بواسطة التقرب (تناول القربان)، وإذن بواسطة الكنيسة؛ أي من خلال حياته المسيحية في عالم مسيحي.

ص 545، «dasjenigo....» سر القربان المقدس هو أيضًا رمز لتحول الخاص إلى الكوني، والكوني إلى الخاص. وبالتالي فهذا المبدأ العقدي هو صحيح بهذا المعنى صحة تامة.

لكنه ليس سوى رمز، وفي هذا يمكن قصوره، قصور المسيحية بصفة عامة (التي تصب في الكاثوليكية). (في واقع الحال فإن GEGENWART "الحضور الواقعي " للروح داخل العالم، ليس هو يسوع – المسيح، وليس هو المسيح في سر القربان المقدس L'EUCHARISTE بل هو الحياة التاريخية للإنسان في العالم الطبيعي).

(3) **الكنيسة الكونية (ص** 543)

تعتبر الكنيسة الكاثوليكية، مبدئيًا، كونية. غير أن الإمبراطورية النابوليونية هي التي تستحق هذه الكونية. وستشمل (= تعولم) كل حياة الإنسان، في حين أن الكنيسة لا تقدس سوى بعض وجوه هذه الحياة، (يتعذر على الإنسان أن يعيش حياته كلها داخل الكنيسة).

خاتمة عامة للفصل السابع (546 – 548) نقد عام للديانة وللمسيحية (لفكرة تعالي الروح). الانتقال إلى المعرفة المطلقة للفصل الثامن.

ملخص دروس 1937 – 1938

نص الدليل السنوي 1938 –1939 للمدرسة التطبيقية للدراسات العليا. قسم العلوم الدينية.

تم تخصيص محاضرة هذه السنة لشرح الفصل السابع من الفينومولوجيا، المعنون بـ DIE RELIGION، وفيه يتناول هيجل بالدراسة بنية وتطور المذاهب التويولوجية التي ظهرت عبر مجرى التاريخ.

يذهب هيجل إلى أن الموضوع الواقعي للفكر الديني هو الإنسان نفسه: كل تويولوجيا هي أنثربولوجيا بالضرورة. فالكيان المافو – حسي

SUPRASENSIBLE أو المتعالي بالعلاقة مع الطبيعة، أي الروح، ليس في الحقيقة سوى الفعل السالب (أي المبدع) المنجز من طرف الإنسان في العالم المعطى. لكن بما أن الإنسان ديني، فإنه لا يعير بالاً : فهو يفكر كتويولوجي، فيجوهر مفهوم (Begriff) الروح ويصيره برانيًا، متمثلاً إياه (Vorstellen) في شكل كائن sein موجود خارج الإنسان ومستقل عن فعله.الإنسان الديني، وهو يتحدث في واقع الأمر عن نفسه، يعتقد أنه يتحدث عن الإله.

إن فقدان الوعي بالذات، وذلك الإسقاط التخييلي لمضمون روحي أو إنساني داخل الما – وراء (Vor-stuang) يميزان الفكر الديني (التويولوجي) عن الفكر الفلسفي (الأنثربولوجي) علاوة على ذلك، فهذان النموذجان للتفكير يجمعهما وجود مشترك بالضرورة: فهما إذ يعارض أحدهما الآخر، فإنهما ينبعثان ويتكاملان بكيفية متضافرة.

إن الفلسفة الماقبل – هيجلية اهتمت بتناول الإنسان بوعي: فيها يحوز الإنسان الوعي بالذات. غير أنها تكشف الإنسان لذاته عينها، بعزله عن عالمه الطبيعي والاجتماعي، فليس سوى الإنسان الخاص (Einzelner) هو الذي ينعزل عن العالم (عن الكوني) بالتقوقع داخل ذاته، والذي يستطيع أن يهيئ أنثربولوجيا تكشف عن غير وعي، الوجه الكوني للوجود الإنساني : الدولة، المجتمع، الشعب، والإنسان بوصفه عضوًا بالمجتمع، بالشعب وبالدولة. ومادام التاريخ مستمرًا، ومادامت الدولة الكاملة لم تتحقق بعد، أي مادام الخاص داخل صراع مع الكوني بالعالم الطبيعي والاجتماعي المعطى، فإنه لا يمكن تفادي تعارض وجهتي النظر ("الفلسفية" والدينية أو التويولوجية).

الإنسان الذي يعجز عن بلوغ الإشباع من خلال الفعل داخل العالم الذي يعيش فيه، يهجر هذا العالم فيأوي داخل عقله المجرد، وهذا "المثقف" المنغلق على ذاته هو من يحوز وعيًا بذاته ضمن أنثربولوجيا "فلسفية" وهو من يعكس النزعة الخصوصية للوجود الإنساني. وبالمقابل فإن هذا الإنسان ذاته – باعتبار نزعته

الكونية - عندما يولي وجهه نحو العالم، فإنه لا يستطيع أن يتعرف عليه، ويتقبله كأثر له: تبدو له الواقعة (الكونية) بمثابة موجود براني عنه، ومستقلة عن فعله، أما المثل الكوني فيبدو له متموضعًا فيما وراء ذاته، وخارج عالمه الواقعي. هكذا، ففي شكل أسطورة ثيولوجية يحوز الوعي بالواقعة وبمثال العالم، - وبذاته - عينها بوصفها جزءًا من هذا العالم. أما النزعة الذاتية الخصوصية للأنثربولوجيا "الفلسفة" فهي تغدو دومًا مكتملة، وعرضه للمقاومة، من طرف النزعة الموضوعية الكونية للتويولوجيا الدينية.

إذن فالتويولوجيا هي انعكاس - لاواعٍ - للعالم الاجتماعي التاريخي المعطى الذي يعيش فيه التويولوجي، وكذا للمثال الذي صاغه. بالمقابل تسمح لنا دراسة ديانة ما بفهم الخاصية الجوهرية للعالم الذي تبنى هذه الديانة؛ هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فبما أن التويولوجي يعكس كذلك المثال الاجتماعي والسياسي الذي ينوي تحقيقه بتحويل المعطى، فإن دراسته تسمح لنا أيضًا بفهم تطور هذا العالم، وهو تطور يتحقق لصالح المثال، وبالتالي لصالح التويولوجيا التي تكشف هذا المثال. ولهذا فإن دراسة التطور التاريخي الواقعي (الذي نجده في الفصل السادس) يجب أن يكتمل بدراسة التطور المثالي للفكر التويولوجي (الذي نجده في الفصل السابع).

يتشكل المثال الوجودي ويتحقق بكيفية تقدمية: كل مرحلة من مراحل تكونه تكون مطبوعة بتويولوجيا معينة، وان كل مرحلة من مراحل تحققه تكون ممثلة بالعالم التاريخي الذي يتبنى هذه التويولوجيا، ويعيش لصالحها. فالمثال في اكتماله ينكشف عبر فكرة الفردانية، أي الإشباع الحاصل بالتركيب الواقعي أو الفعال للنزوعات الخصوصية والكونية للوجود الإنساني. هذه الفكرة تنكشف أولا للإنسان في شكل مفهوم تويولوجي (مسيحي) عن الفردانية (الإلهية) للمسيح أو للإله - الإنسان - وهذه الفكرة - المثال تتحقق في وبالثورة الفرنسية، التي تكمل تطور العالم المسيحي في شخص واقعي (ورمزي في الآن ذاته)، في الإنسان- الإله نابوليون، فهو في ذات الوقت رئيس- خالق للدولة الكاملة، وهو

مواطن يساهم بفعالية في الحفاظ اللامحدود على هذه الدولة. هكذا فإن التضاد الواقعي للخصوصي والكوني صار لاغيًا. كما أن الصراع المثالي ما بين الأنثربولوجيا (الفلسفية) وما بين التويولوجيا الدينية الذي يختفي بدوره.

إن الفيلسوف، وهذا الفيلسوف هو هيجل الذي يكشف الإنسان لذاته – عينها وهو يتحدث عن تحققه النابوليوني، يكشف عنه إذن في وجهه الخصوصي كما في وجهه الكوني. فمذهبه هو إذن – "فلسفي" و"تويولوجي" في ذات الآن. لكن بما انه هو هذا وذاك معا، فانه ليس لا هذا ولا ذاك. إنه ليس "فلسفة" بالمعنى الماقبل- هيجلي للكلمة، لأنه لا يتعامل مع مفهوم الروح المثالي أو المجرد، يعني متميزا عن الواقعة وعن الفعل الطبيعي والاجتماعي. وهو ليس فقط "تويولوجيا" لأنه إذا كانت التويولوجيا تتحدث عن روح واقعي وعيني، فإنها تضعه خارج الإنسان والعالم. مذهب هيجل هو المعرفة المطلقة (absolutes wissen) التي تكمل وتلغي (aufhebt) في ذات الوقت، التطور الفلسفي والتطور الديني أو التويولوجي، بكشف الإنسان الكامل الذي يتحقق في نهاية التاريخ، وبافتراض الوجود الواقعي لهذا الإنسان.

إن الإنسان الكامل، أي المشبع تمامًا بكيفية نهائية بما هو، يكون تحققًا للفكرة المسيحية عن الفردانية، لانكشاف هذا الإنسان بالمعرفة المطلقة، نفس مضمون التويولوجيا المسيحية من غير تعال.

يكفي أن يقال عن الإنسان كل ما قاله المسيحي عن إلهه من أجل الانتقال من التويولوجيا المطلقة إلى الفلسفة المطلقة أو علم هيجل. وهذا الانتقال أمكن تحققه بفضل نابوليون، كما وضح هيجل ذلك في الفصل السادس.

في الفصل السابع يبين لنا هيجل لماذا وكيف تحول المذهب التويولوجي الأكثر بدائية، بكيفية تقدمية، إلى هذا المذهب المسيحي والذي لا يتميز عن مذهبه سوى بصيغة واحدة: لا تكشف لنا التويولوجيا المسيحية في واقع الحال شيئًا آخر سوى المفهوم الهيجلي للفردانية، لكنها تكشفه في صيغة تمثل (vor-stellung) الثالوث.

VI

تفسير المدخل الرئيسي للفصل السابع 1938-1939

النص الكامل

المحاضرة الأولى

مدخل : الفلسفة والحكمة

تحدث هيجل عن الفلسفة في الفصول السبعة الأولى من الفينومونولوجيا. أما في الفصل الثامن، فسيهتم بشيء آخر.

عندما أقول هذا، فإني أستعمل مصطلح "فلسفة" بالمعنى الخاص، الدقيق، الضيق. أتحدث عن "فيلو-صوفيا"، عن محبة الحكمة، عن استلهام الحكمة، مقابل"صوفيا"، الحكمة عينها. والحال أن الأمر لا يتعلق قط بالفيلسوف وإنما بالحكيم، فهيجل يتحدث عن الحكمة في الفصل الثامن. لأن "المعرفة المطلقة" (Das Absolute Wissen) التي هي موضع تساؤل، ليست شيئًا آخر سوى "الحكمة" "المقابلة" للفيلو- صوفيا" (وللتويولوجيا وكذا للعلم العامي).

قبل الشروع في تفسير الفصل الثامن، أود إذن أن أقول بعض الكلمات حول الحكمة من خلال صلتها بالفلسفة.

أما فيما يخص تعريف الحكيم،- فإن الاتفاق حاصل بين كل الفلاسفة. إنه قبل كل شيء بسيط جدا، ويمكن صياغته في عبارة واحدة: الحكيم هو الإنسان القادر على أن يجيب بكيفية مفهومة. بل مقنعة، على كل الأسئلة التي يمكن أن تطرح عليه فيما يتعلق بأفعاله، وأن يجيب بطريقة تشكل من خلالها أجوبته عامة

خطابًا منسجمًا. أو بالأحرى أيضًا فإن الحكيم هو الإنسان الواعي بذاته وعيًا تامًا وكاملاً.

والحال، أن هذا كاف لنعير الاهتمام بمعنى هذا التعريف لنتمكن من فهم سبب إنكار أفلاطون، على سبيل المثال، لإمكانية تحقق مثال الحكمة.

في الواقع يمكننا أن نطرح أي سؤال ما يهم أي فعل من أفعالنا: سواء كان متعلقا بالغسل على سبيل المثال، أم كان متعلقًا بأداء الرسومات الضريبية، - لنصل إلى أجوبة مثيرة في كل مرة – لسؤال جديد (لماذا)، إلى مسألة الصلة ما بين النفس والجسد، بين الفرد والدولة، وإلى الأسئلة المتعلقة بالمتناهي واللامتناهي، بالموت والخلود، بالله والعلم، وفي النهاية إلى مسألة المعرفة ذاتها! إلى هذه اللغة المنسجمة والدالة التي تسمح بطرح الأسئلة والإجابة عنها. بإيجاز فإننا نجد أنفسنا، ونحن نتقدم على المستوى العمودي إن جاز القول، مباشرة في حضرة مجموعة من الأسئلة التي تعتبر أسئلة فلسفية أو "ميتافزيقية".

من جهة أخرى، فإن انطلقنا من نفس الفعل المبتذل، وتقدمنا على المستوى "الأفقي"، فسينتهي- بسرعة أقل، - إلى القيام بجولة على كل العلوم المدرسية في الجامعات الحديثة. ولعلنا سنكتشف علوما أخرى غير موجودة.

بعبارة موجزة، فإن قدرتنا على الإجابة عن كل الأسئلة المرتبطة بأحد أفعالنا، هي في نهاية التقدير، قدرة على الإجابة عن كل الأسئلة الممكنة عامة. إذن "فالإجابة عن كل الأسئلة...إلخ" – هي إنجاز لَمْوسُوعَة المعارف الممكنة. فأن نكون واعين بالذات على نحو تام وكامل، معناه أن نتمكن – على الأقل من الناحية الافتراضية- معرفةِ موسوعية بالمعنى الشديد للكلمة.

لقد كانت لهيجل- وهو يعرف الحكيم، إنسان- المعرفة- المطلقة، بوصفه إنسانًا واعيًا بذاته وعيًا تامًا، أي ذا علم كلي، ولو بالقوة على الأقل- جرأة غير معتادة لإثبات أنه قد حقق الحكمة في شخصه بالذات.

عادة، حينما نتحدث عن الحكيم فنحن نقدمه على وجه آخر، يبدو بلوغه أسهل من العلم الكلي.

وهكذا، فالراقيون على سبيل المثال، الذين تحتل لديهم فكرة الحكيم مكانة مركزية، والذين يثبتون خلافًا لأفلاطون، إمكانيتها وواقعيتها، قد عرفوا الحكيم بأنه الإنسان الراضي على نحو تام بوجوده. فالحكيم يغدو إذن ذلك الإنسان الذي لا يُريد شيئًا، ولا يرغب في شيء: لا يريد تغيير أي شيء، لا في ذاته عينها، ولا خارجها؛ فهو إذن لا يباشر أي فعل. هو يوجد فحسب، ولا يصير قط؛ وهو يبقى داخل هويته متماهيًا بذاته عينها، كما أنه راضٍ بهذه الهوية.

والحال أن هذا التعريف الثاني للحكيم من خلال الرضى، ليس بالنسبة لهيجل سوى شرح مسهب للأول، أي لذلك الذي يعرفه من خلال معرفته التامة بالذات. وقد قبل بالتعريفين معًا لأنه يطابق بينهما.

بالطبع، ليس الأمر هنا متعلقًا ببرهنة هذه الأطروحة. لأن برهنتها قد تمت من خلال الفينومونولوجيا جميعها، سأشير فقط إلى أن الإثبات الذي بحسبه يقتضي الرضى الكامل ويفترض الوعي التام بالذات، هو الأكثر قابلية من الإثبات المعاكس، والذي يكون الإنسان الواعي بذاته على نحو تام، بالضرورة راضيًا بوجوده، وبما يعيه. ولأجل البرهنة على الإثبات الأول، من حيث العمق، يكفي أن نقول ما يلي: بما أننا لا نستطيع أن نكون راضين إلا إذا تمكنا من معرفة ذلك، وحصل لدينا الوعي بذلك الرضى، فإن ما ينتج عن الرضى الكامل يقتضي حصول وعي مطلق بالذات. غير أني لا أتشبث بهذا الاستدلال، لأني أعلم، بأننا نحن "الحداثيين" "رومانسيين" جدًا يعسر إقناعنا بحجج يمكن وصفها بأنها "سهلة" أي بديهية، وسأكتفي إذن باستحضار تجربتنا السيكولوجية: لدينا اعتقاد بأننا راضون، ويكفي أن يطرح علينا أحدهم سؤال "لماذا نحن راضين"؟، فنعجز عن الجواب عنه عندها يختفي الرضى كما لو كان هذا الأمر بفعل سحري (حتى ولو كان الإحساس باللذة، أو السعادة، أو الفرح، أو لمجرد الكينونة على نحو

أفضل، يُقاوم لفترة من الزمان هذا الاختبار). يمكن أن نقوم بذواتنا بهاته التجربة. لكن يمكننا أيضًا أن نقنع بقراءة محاورة Ion إيون لأفلاطون، بحيث نرى بالتحديد إنسانا يعتقد بأنه راض بوجوده ثم كفَّ عن ذلك، فقط، لأنه عاجز عن تعليل هذا الرضى وهو يجيب عن أسئلة سقراط – إنه مشهد مقنع تمامًا.[1]

بصفة عامة، فإننا نميل إلى التقليل من أهمية صعوبات الرضى، ونمنح أهمية أكبر إلى العلم الكلي. وهكذا، فإن المفكرين الذين، يعتقدون من جهة، بأسطورة الرضى السهل (أسطورة اخترعها الأخلاقيون)، والذين، من جهة أخرى، يحافظون على مثال الحكيم، ويعلمون بأن تحقيقه صعب جدا، لا يستهدفون لا العلم الكلي، الذي يعتقدون أنه سهل المنال، ولكنهم يستهدفون تعريفا ثالثا: فهم يطابقون الحكمة بالكمال الأخلاقي. إذن فالحكيم سيغدو هو الإنسان الكامل أخلاقيًا.

---

(1) ومع ذلك، يجب أن نقوم هنا بحصر له أهمية بالغة. أعتقد بأن أفلاطون قد تمكن بالفعل من إقناع كل من قرأ وفهم محاورته. فقط، أشير إلى أن الناس الذين قرأوا أفلاطون عددهم محصور جدًا؛ أما هؤلاء الذين فهموه فعددهم أقل بكثير. وهذا ليس له بالتالي معنى حين ندعي بأن المشهد إياه "مقنع" عامة: فهو لا يقنع، إن صح القول، سوى من كانت لديهم الرغبة في الاقتناع. وهذه الملاحظة نفسها يمكن أن تنطبق على موضوع "حجتي" "السهلة". إنها من غير شك "بديهية". غير أنها ليست مقنعة سوى بالنسبة لمن لهم استعداد للبداهة. والحال كما قلت، إننا رومانسيون بما فيه الكفاية لنعرف أنه بإمكاننا التمييز بين البداهة (النظرية) والاقتناع (الوجودي) وعمومًا فكل ما قلته، ليس مقنعًا حقًا إلا بالنسبة للذين يضعون القيمة العليا الوجودية داخل الوعي بالذات. والحق يقال بأن هؤلاء هم مقتنعون مسبقًا. فإذا كان الوعي بالذات بالنسبة لهم، هو القيمة العليا، فإنه من البديهي، أنهم لا يكونون قادرين على نيل الرضى التام إلا من خلال رضى واعٍ بذاته عينها. وبالمقابل، فإنهم وهم يدركون تمام الوعي بالذات، فإنهم يصيرون بذلك نفسه راضين تمامًا، تعساء. فالرضى والوعي بالذات، بحسبهم، هما وجهان لنفس الشيء الواحد. غير أن التطابق، بالنسبة لمجتمع الفنانين، ليس بهذه الصورة قط، بل على العكس، فهم يميلون إلى التفريق بين الشيئين، وهم إذ يفضلون الرضى، فإنهم يعتقدون بأن بلوغه أسهل من بلوغ امتلاء الوعي بالذات، أي العلم الكلي. سأعود لاحقًا إلى هذه المسألة. يتعلق الأمر حاليا بالمضي أبعد من ذلك.

يعتقد هيجل بأنه قادر على أن يبين بأن هذا التعريف يعادل التعريف الثاني، وبالتالي، فهو معادل للأول.

أنا لا أعتقد بأننا قادرون بجدية على الاعتراض بأن الإنسان الكامل راض بما يكونه. المسيحيون بنفسهم مجبرون على تأكيده، بمجرد مطابقتهم القداسة بالكمال، وليس كما يفعلون في العادة، إذ يطابقونها سواء مع عدم اكتمال أدنى ومع خطيئة دنيا، وسواء على العكس، مع حد أقصى من الوعي بعدم الاكتمال، بالخطيئة. إذن: فمن يتحدث عن الكمال الأخلاقي فهو يتحدث بالضرورة أيضًا عن الرضى بما يكونه.

ولأجل فهم سبب كونه كذلك، يكفي التفكير في مفهوم الكمال الأخلاقي ذاته، وذلك بتجريده عن مضمونه. وفيما يتعلق بهذا المحتوى، فإن بإمكان الآراء أن تكون متعددة: لقد تناقشنا كثيرًا حول محتوى الأخلاق الذي يفترض في الحكيم أن يحققه بشكل تام. غير أن هذا لا يهمنا حاليًا. يكفي أن نلاحظ ما يلي: فإما أن مفهوم الكمال لا معنى له، وإما أننا يجب أن نعده وجودًا إنسانيًا يصلح كنموذج لكل الناس، ويكون الهدف والباعث الأخير لأفعالهم هو مطابقتها لهذا النموذج. فإذا ما حقق الحكيم بشخصه الكمال الأخلاقي، فيجب القول بأن وجوده يصلح نموذجًا له وللآخرين: إنه يريد أن يكون مشابهًا لذاته تمامًا، كما يرغب الآخرون أن يشبهوه أيضًا. والحال أن هذا معادل للقول بأن الحكيم راض بما يكونه. إنه راضٍ ذاتيًا بنفسه، مادام أنه ليس به شيء يدفعه نحو تجاوز ذاته، وتغييرها، أي إلى إنكار وعدم تقبل ما كانه سلفًا. كما أنه راضٍ، بشكل موضوعي بـ "الاعتراف" الكوني، لأنه لا أحد يريد أن يجبره على تغيير الحالة التي ترضيه.

لقد قلت بأن مفهوم الكمال الأخلاقي لا معنى له إلا بشرط أن يكون صالحًا على نحو كوني، يعني أن يكون مقبولاً كنموذج من طرف الجميع – وهذا يمكن أن يكون قابلاً للمناقشة، بما أننا عادة ما نتحدث عن عدة نماذج وجودية لا تقبل الاختزال، أي عن عدة أخلاقيات مختلفة أساسًا. وأنا بالطبع ليس لدي قطعًا أية

نية في الاعتراض على هذه التعددية، أي على هذه النسبية الإيطيقية. أنا أرغب فقط أن أقول بأنه لا يوجد في هذه الشروط أي معنى للحديث عن الكمال. لأن مفهوم الكمال، في هذه الحالة، مطابق بدقة، لذاك "الرضى الذاتي". في واقع الأمر، فإن إثبات تعددية النماذج الوجودية أو الأخلاقية، هو إثبات يؤكد أن الاعتراف من قبل الكل ليس متضمنًا في مثال الكمال المتحقق بداخل كل من هذه النماذج: يكفي فقط بأن نعتقد أننا بذواتنا كاملين لنكون كاملين؛ والحال أن اعتقادنا بكمالنا، هو بالبداهة أن نكون راضين بما نكونه. وبالمقابل فأن نكون راضين بما نكونه، هو بالبداهة، اعتقادنا بكمالنا، أي أن نكون في حالتنا هذه كاملين. إذن فحين نؤكد فقط بأن ليس هناك إلا نموذج واحد للكمال الأخلاقي، فإننا نتمم مفهوم الرضى عندما نتحدث عن كمال الرضى: والمقصود أننا نتمم مفهوم الرضى الذاتي بالرضى الموضوعي، أي بالرضى من خلال الاعتراف الكوني. غير أنه، كما قلت سلفا، فإنه يجب القول، حتى في هذه الحالة، بأن الإنسان الكامل حقا هو راض بما يكونه. فقط فإن الإثبات المعاكس هو الذي يبدو قابلا للنقاش.

يبدو أن بإمكاننا أن نكون راضين، من غير أن تتوفر لدينا الإرادة والقدرة على أن نكون بمثابة نموذج يحتذي به الآخرون كلهم.

قلت سابقا بأنني لا أستطيع إعادة إنتاج البرهنة الهيجلية للنظرية التي بحسبها يكون الإنسان الراضي كاملاً كما لا أخلاقيًا، أي أن يصلح كنموذج للآخرين كلهم. سأذكر فقط أنه يتمكن من بلوغ ذلك بإبراز أن الإنسان لا يكون راضيا إلا إذا تم الاعتراف به كونيًا؛ أي بإبراز أن الإنسان لا يمكنه أن يكون راضيًا إلا إذا كان كاملاً (وأنه لا يكون، علاوة على ذلك، كاملاً إلا إذا كان راضيًا). وهو يبلغ ذلك بمطابقته الإنسان بالوعي بالذات. أي أن الحجة هنا أيضًا، ليست مقنعة سوى بالنسبة للذين يريدون الاقتناع بذلك (الذين تحصل لديهم الاقتناع من خلال الاستدلال). بعبارة أخرى، يبين هيجل فقط بأن التعريف الأول للحكيم (من خلال الوعي بالذات) يتطابق مع التعاريف بواسطة الرضى والكمال (الأخلاقي). غير أنه لا يبرهن عن أي شيء لمن يجحد التعريف

الأول، أي الذي ينفي بأن من واجب الحكيم أن يكون واعيًا – ب- ذاته. (الشيء الوحيد الذي بإمكان هيجل قوله، هو أننا لا يمكننا البرهنة عن شيء قطعًا لهؤلاء الذين ينكرونه) أو بالأحرى، فهو لا يتمكن من إبراز أن الإنسان الراضي يكون بالفعل بمثابة نموذج للكل. إنه يبرهن فقط ما هو بديهي منذ البدء، أي أن الإنسان الراضي رضى تامًا وكاملاً، والواعي بذاته يكون نموذجًا كاملاً أخلاقيًا صالحا لكل الذين يضعون القيمة الوجودية العليا داخل الوعي – ب- الذات، يعني بالنسبة للذين يتقبلون – وفق التعريف- المثال الذي حققه الإنسان.

للوهلة الأولى، تبدو حجة هيجل مجرد تحصيل حاصل. كما يبدو أن لديه أيضًا، تعددية يتعذر اختزالها، وتجرد مفهوم الكمال عن معناه. لكن هيجل لا يقبل بهذا التأويل. سيقول بأن مفهومه للكمال صالح، مادام أنه صالح كونيًا (شأن أي مفهوم). لأن الذين يرفضونه ليس لديهم أي مفهوم قط. نوجد ونحن نناقش التعريف الثاني للحكيم في وضعية مشابهة، وأقر أنه من اللازم مناقشتها. وقد حان الوقت لذلك. لقد رأينا سابقًا بأن تعريفات الحكيم الثلاثة متوازية بصرامة. أن الحكيم، – هو الواعي بذاته وعيًا كاملاً، أي أنه راض رضى تامًا بما يكونه، أي أنه يحقق بوجوده، الكمال الأخلاقي، أو بعبارة أخرى صالح كنموذج لذاته وللآخرين كلهم. والمراد أنه يصلح فقط بالنسبة للذين يوجد لأجلهم، أي لمن يفهمونه، ويعرفونه أنه كائن، كما يعرفون من يكون. لنترك الآن هذا الحصر جانبًا.

إذن الحكيم معترف به كونيًا. أي أنه لا يوجد إلا نموذج واحد للحكمة ممكنا. بتأكيدنا لذلك، فإننا نهرع للأطروحة النقيضة للتعددية أو للنسبية الوجودية. كيف تمكن هيجل من البرهنة على أطروحته؟ في واقع الأمر، فهو لا يستطيع البرهنة عليها إلا بالانطلاق من التعريف الأول للحكمة، المطروح كمسلمة. أما هذه البرهنة فهي جد سهلة. لنسلم في الواقع، بأن الحكيم واعٍ ب- ذاته – وعيًا كاملاً. وقد رأينا بأن الوعي – ب – الذات الكامل معادل للعلم الكلي. بعبارة أخرى، فإن معرفة الحكيم كلية، فالحكيم يكشف كلية الكينونة بواسطة مجموع فكره أن الكينونة تنقاد لمبدأ التطابق مع ذاتها، فليس هناك سوى

كلية وحيدة للكينونة، وبالتالي سوى معرفة وحيدة تكشف عنها كشفًا شاملاً. ليس هناك إذن سوى نموذج واحد ووحيد للحكمة (الواعية) الممكنة.

إذا كان مثال الحكمة الواعية بذاتها فريدًا، فمن الواجب القول بأن الحكيم الذي حققه (المثال)، فقد حقق أيضًا الكمال الأخلاقي، وبالتالي فهو راضٍ بما يكونه. يكفي إذن أن نفترض بأن الحكيم واعٍ – ب- ذاته تمامًا، حتى يكون بإمكانه إثبات التقاء الوعي بالذات، والرضى الذاتي، والكمال الموضوعي داخل الحكمة (الفريدة بالضرورة) التقاءً تامًا. بعبارة أخرى فلأجل بلوغ هذا التعريف الثالوثي الهيجلي يكفي أن نفترض أن الإنسان واعٍ بذاته في ماهيته وفي وجوده نفسه، وأنه يختلف من خلال الوعي- ب- الذات، وحده، عن الحيوان وعن الشيء. انطلاقًا من هذا الافتراض، بإمكاننا أن نستنتج بالفعل التعريف الثالوثي الذي نتحدث عنه.

مرة أخرى، لا يتعلق الأمر هنا بإعادة إنتاج هذا الاستنتاج الذي أعطي في مجموع الفصول السبعة الأولى من الفينومونولوجيا، لكن سأقول بأنه غير قابل للدحض.

إذن: بعد قراءتنا للفصول السبعة الأولى من الفينومونولوجيا، فإننا نرى بأنه يكفي أن نعرف الإنسان من خلال الوعي – ب – الذات، من أجل الوصول حتمًا إلى خلاصة مفادها أنه يجب عليه امتلاك مثال الحكيم، وأنه ليس بإمكانه امتلاك سوى نموذج وحيد للحكيم، وأن الحكيم يستجيب لتعريف هيجل الثالوثي. فهذا على الأقل ما قاله هيجل بنفسه. غير أننا إذا تمعنا الأمر عن قرب، فإننا نرى هيجل يفرض ما هو أكثر من مجرد واقعة وجود الوعي-ب- الذات. يفترض بأن هذا الوعي بالذات، ينزع نزوعًا طبيعيًا وعفويًا نحو التمدد، والتوسع، والانتشار في كل مجالات الواقعة المعطاة للإنسان، وداخل الإنسان. بالفعل تتحقق الحركة الديالكتيكية للفينومونولوجيا، دائمًا من خلال الشيمة التالية: تتشكل الوضعية A، فيصفها هيجل، ثم يقول بأن هذه الوضعية بمجرد ما

تعطى، فيجب على الإنسان الذي أنجزها أن يعيها بالضرورة؛ وأخيرا يبين كيف تتغير الوضعية A نتيجة هذا الوعي، فتتحول إلى وضعية جديدةB، وهكذا دواليك. والحال أن هذا الوعي المتساءل عنه، يمكن أن يكون أقل ضرورة، وأقل طبيعة، وأقل كونية، مما تصوره هيجل.

من الممكن في الحالة العادية للإنسان، حتى ولو كان واعيًا بذاته، أن يقف ضد امتداد هذا الوعي، فينزع إلى الانغلاق على نفسه، ويرمي في اللاوعي (في الآلية...إلخ) بكل ما يتجاوز حقل الوعي. والحال أنه إذا كان الأمر على هذا المنوال حقًا، فإن الحركة الديالكتيكية التي تدرك مثال (وحقيقة) الحكمة، تكف عن أن تظل ضرورية. من أجل أن تبلغ هذه الحركة على حدها، فيجب أن يكون في كل دورة ديالكتيكية بالفعل، وعي —ب- الذات ينزع نحو الامتداد إلى الواقعة الجديدة. ولا شيء يبرهن على أن وعيًا بالذات كهذا، يجب أن يكون بالضرورة هناك في اللحظة التي نحتاجه فيها.

إذن، من أجل أن تكون استنتاجات الفينومونولوجيا صالحة، لابد أن نفترض ليس فقط مجرد الوعي-ب- الذات، بل أيضًا وعيًا – بالذات ينحو دائمًا نحو أكبر انتشار ممكن. فهذا الشرط التكميلي، له أهمية قصوى، في نظري. سأعود إليه لاحقًا. أود أن أقول، حالاً، بأن المناقشات، في رأيي، لا يمكن أن تهم سوى مقدمات الفينومونولوجيا، وليس الاستنتاجات التي تصادفها. أعتقد، شخصيا، بأن قبولنا لمقدمات الفينومونولوجيا، يمنعنا عن القيام بأي اعتراض على الخلاصات التي خلص إليها هيجل. على أية حال، فلم أسمع لحد الآن بأي اعتراض جدي من هذا النوع. مهما قبلنا نقطة الانطلاق، فإننا نبلغ النتيجة النهائية حتما، أي أننا ندرك مفهوم الحكيم في التعريف الثالوثي. لكن لا يجب أن ننسى بأن للنتيجة النهائية للفينومونولوجيا وجهًا مزدوجًا. فهيجل، من جهة، يستنتج مثال الحكيم الثالوثي، ومن جهة أخرى، يؤكد بأن هذا المثال متحقق في الواقع، بواسطته، أي بواسطة مؤلف الاستنتاج المقصود. والحال، أنه من البديهي أن استنتاجات الفينومونولوجيا لا يمكن أن تبرهن سوى عن إمكانية مثالية

للحكيم. غير أن الفينومونولوجيا تعجز عن البرهنة على الإمكانية الواقعية للحكيم، أو على الأقل عن حقيقته ذاتها. في الواقع، يعترف أفلاطون، الذي ينطلق من نفس افتراض هيجل (الإنسان= الوعي بالذات)، بأن الحكيم المقصود هو المثال الضروري للفكر، بل للخطاب، لكنه ينكر أن بإمكان هذا المثال أن يغدو متحققا من طرف الإنسان. (أي من طرف الإنسان الواقعي، الذي يعيش في عالم واقعي، خلال مدة الزمان المحددة بولادته ووفاته).

والحال، أن الأمر إذا كان متعلقًا هنا بسؤال الواقعة، أي بالحادث، فإن ريبية أفلاطون لا يمكن أن يدحضها هيجل، إلا بِبَيَان حادث ما.

سأعود إلى التطرق للسؤال عن حقيقة الحكيم. لا أريد اللحظة، سوى التحدث عن الصعوبات "النظرية"، وذلك بتفصيل الملاحظات التي أبديتها أعلاه، ووعدت بالرجوع إليها.

لقد رأينا أنه بإمكاننا أن نطرح ليس فقط سؤال الحادث بل أيضًا سؤال الحق: يمكننا التشكيك في نقطة انطلاق أفلاطون- هيجل، أي المطابقة ما بين الإنسان والوعي-ب- الذات، وفي إثبات نزوع الوعي -ب- الذات نحو أكبر امتداد ممكن. من الأكيد أن استنتاج الفينومونولوجيا ليس افتراضيًا. لأن الوعي بالذات ليس هو قطعًا "مسلمة" اعتباطية يمكن إنكارها، لكنه حادث لا نقاش فيه. فقط يمكن أن نؤوله بكيفية مختلفة. يمكن أن ننكر بأن الوعي - ب- الذات يكشف "ماهية" الإنسان. أو بالأحرى، يمكننا أن نقول، بكلمات بسيطة: إما أن يكون الوعي بالذات نوعًا من المرض، يجب على الإنسان تجاوزه؛ وإما أن يكون، إلى جانب الناس الواعين، أناس لا واعون، وهم رغم ذلك بشر مختلفون. والحال أن، قيلمنا بهذا، نفي لكونية الحكمة. وهو ما يعني، أننا نعترض على تطابق تعريفات الحكيم الثلاثة.

والحال أن إنكار مطابقة هيجل للكمال والرضى بالوعي بالذات ليس من ابتكاري. وإنما هو أمر واقع سلفًا. يكفي فقط، استدعاء المفكرين الهندوس الذين

يقولون بأن الإنسان يقترب من الكمال-الرضى في نومه من غير أحلام، وأن الكمال-الرضى يتحقق أثناء الليل المطلق في "الحالة الرابعة" (Tûria) لدى البراهميين، أو في النيرفانا (Nirvana)، في ضمور كل وعي، عند البوديين. بصفة عامة يكفي التفكير في كل من يبحث عن الكمال-الرضى في الصمت المطلق، الذي يستبعد حتى الحوار الداخلي، أو الحوار مع الله. يمكننا التفكير أيضًا في ما يسميه نيتشه بالمثال "الصيني"، في مثال "المواطن" (بالمعنى غير الهيجلي) الشغوف إلى درجة قصوى بأمن كينونته على نحو أحسن Bien–être. (انظر المعرفة القراءة، الكتاب الأول، ص 24). يمكننا التفكير في مثال "الخلاص" من خلال "الانتشاء" (اللاوعي) الأيروسي أو الجمالي، الموسيقي على سبيل المثال.

والحال، أنه لا سبيل للشك في كون الناس راضين داخل اللاوعي، ماداموا قد ظلوا عن طواعية، لابثين داخل التطابق مع ذواتهم حتى أدركتهم المنية. ويمكننا أن نقول، بأنهم قد تمكنوا من تحقيق "الكمال الأخلاقي" في حياتهم، مادام هناك أناسًا قد اقتدوا بهم بوصفهم نماذج.[نستعمل كلمة "كمال" بالمعنى الفضفاض، ما دام أن المثال الكوني للحكيم لا يقوم بأي دور. فضلاً عن ذلك، فنيتشه تمعن جادًا في إمكانية كون المثال الذي يسميه "صينيًا" قد غدا كونيًا. وهذا يبدو على أنه ليس محالا: إنه ممكن، بشرط أن لا نعترض عليه. وهكذا بإمكاننا الحديث عن كمال راضٍ بالمعنى الدقيق للكلمة].

بالطبع، فهذه أمور نعارض بها هنا هيجل. ومن البديهي، أن يعجز عن الجواب. فهو على الأكثر يستطيع أن يعارض أمور "الحكماء" اللاواعين، بأمر الحكيم الواعي. وإذا كان الأمر غير وارد...؟ لا يستطيع هيجل، في كل الحالات، أن يدحض، بالتحديد، "تحول" "الحكيم" اللاواعي. وهو لا يقدر على دحض "التحول" سوى بالاعتماد على الكلام. بمجرد الشروع في الكلام، أو بالاستماع إلى خطاب ما، فإن هذا "الحكيم" يتقبل مسبقًا المثال الهيجلي. فإذا ما كان حقًا ما هو: حكيمًا لا واعيًا، فإنه سيرفض أية مناقشة. وعليه فلا نستطيع أن ندحضه إلا بما يشبه "دحضنا" لأمر ما، لشيء ما أو بهيمة ما: بتدميره ماديًا.

من المؤكد، أن بإمكان هيجل أن يقول بأن "الحكيم" اللاوعي ليس كائنًا إنسانيًا. غير أنه ليس في هذا سوى تعريف اعتباطي. أي إن الحكمة الهيجلية ليست مثالاً ضروريًا سوى بالنسبة لنموذج إنساني محدد، يعني بالنسبة للإنسان الذي يضع القيمة العليا في الوعي بالذات؛ وحده هذا الإنسان قادر على تحقيق هذا المثال. بعبارة أخرى: المثال الأفلاطوني- الهيجلي للحكمة لا قيمة له سوى بالنسبة للفيلسوف.

بتنا نفهم الآن جيدًا ما تعنيه الدقة التي ميزتها، أي بأن هيجل يفترض في الفينومونولوجيا ليس فقط كون الإنسان واعيًا بذاته أساسًا، بل أيضًا نزوع وعي الإنسان بذاته نحو أكبر امتداد ممكن، نزوعًا طبيعيًا وضروريًا. وهذه الدقة تعني ببساطة أن هيجل يفترض وجود الفيلسوف: لكي تتمكن الحركة الديالكتيكية من بلوغ حدها، فتتميز بفكرة الحكمة القابلة للتحقق، وبالمعرفة المطلقة، فمن اللازم أن يكون هناك في أية دورة دياليكتيكية فيلسوف مهيأ لاتخاذ وعي بالواقعة التي نشأت من جديد. إن الفيلسوف في واقع الأمر، هو وحده الذي يريد بأي ثمن معرفة أين يكون، مقدرًا ما يكونه، والذي لا يمضي بعيدًا قبل أن يعيد الاعتبار لذاته. ينغلق الآخرون رغم وعيهم بذاتهم، داخل ما وعوه سلفًا، ويظلون بمعزل عن الأحداث الجديدة في أنفسهم وخارجها. فهم يزعمون أن الشيء مهما تغير، فإنه يظل هو ذات الشيء. أو بعبارة أخرى: "إنهم متمسكون بمبادئهم" (كما يزعمون بأن "الحرب هي دائمًا حرب"؛ وأن "كل الديكتاتوريات تتساوى"). بإيجاز من خلال الفيلسوف، وليس من خلال ذواتهم، يعيرون الاعتبار – مكرهين- للتغير الجوهري الحاصل في "الوضعية"، أي تغير العالم الذي يعيشون فيه، وبالتالي تَغَيُّر ذواتهم أيضًا.

إذن فالإنسان المقصود في الفينومونولوجيا، أي الذي يبلغ حتمًا لمثال الحكيم الأفلاطوني- الهيجلي، والذي يفترض فيه القدرة على تحقيق هذا المثال يومًا ما، – ليس هو الإنسان العادي، وإنما هو الفيلسوف وحده.

بإمكاننا الآن أن ندقق مفهوم "الفلسفة". إذا كانت الفلسفة هي محبة – الحكمة، وإذا كان الفيلسوف هو من يريد أن يصبح حكيمًا، فإن الحكيم الذي يريد أن يغدو فيلسوفًا هو الحكيم الأفلاطوني-الهيجلي بالضرورة. أي الإنسان الكامل الراضي الواعي بكماله ورضاه بصفة جوهرية وتامة.

من البديهي بأن الفلسفة لا تستطيع أن تَغْدُو شيئًا آخر سوى صورة للوعي بالذات. إذا كانت العلوم، والرياضيات مثلاً، ترتبط بواقع يعطيها مضمونًا (أي معنى) بواسطة المكان والزمان، فإن الفلسفة لا ترتبط بالواقع إلا بواسطة الوعي –بالذات. من غير محور الوعي بالذات، تكون التأملات الفلسفية "الميتافزيقية" بدورها صورية، فارغة المحتوى، مجردة عن أي نوع من المعنى مثل التأملات الرياضية المحضة. إذن إن الفلسفة، التي هي شيء آخر وليست مجرد "لعبة فكر" تشبه لعبة الورق، تقتضي وتفترض مثالاُ للحكمة يفهم بوصفه وعيًا بالذات تامًا وكاملاً.

بإمكاننا الآن أن نواجه الفيلسوف والحكيم:

أولاً: إذا كانت الحكمة هي فن الجواب على كل الأسئلة التي يمكن طرحها بخصوص الوجود الإنساني، فإن الفلسفة هي فن طرح الأسئلة، فالفيلسوف هو الإنسان الذي يصل في النهاية إلى طرح سؤال لا يقدر على الجواب عنه قط.

(لو أراد الجواب عنه بأي ثمن فإنه يكف عن أن يظل فيلسوفًا، من غير أن يصبح لهذا حكيمًا: أي حينما يجيب إما بشيء يكون متناقضًا مع مجمل خطابه، وإما بالاستنجاد بـ "لا وعي" غير قابل للفهم والوصف).

ثانيًا: إذا كان الحكيم راضيًا بما يكونه، أي بما يعيه في ذاته، فإن الفيلسوف يعي حالته غير الراضية؛ فالفيلسوف ليس راضيًا بالأساس (وهذا لا يعني بالضرورة أنه: بئيس)، كما أنه ليس راضيًا بوصفه فيلسوفًا، لسبب واحد وهو أنه ليست له دراية بإرضاء ذاته. لو أردنا أن نكون مُغْرضين، لقلنا بأن الفيلسوف ليس راضيًا، لأنه لا يدري ما يريده. لكن لو أردنا أن نكون منصفين، لقلنا إنه غير راضٍ لأنه لا يدري ما يريده.

إن له رغبات كالجميع. غير أن إرضاء رغباته لا يقنعه، مادام فيلسوفًا. ومادام لا يفهمها، أي مادام لا يدخلها قط في مجمل خطابه المنسجم الذي يكشف وجوده، أي مادام لا يبررها (وهذا التبرير يتخذ على العموم وليس بالضرورة صورة تبرير يُسمى أخلاقيًا"). ولهذا فإن مثال "الحكمة" أو "الرضى" اللاواعي لا يوجد بالنسبة للفيلسوف: إن مجرد عدم فهمه لكينونته على نحو أفضل، وللذته، ومتعته أو سعادته،بل "لانتشائه" يجعله سلفًا غير راضٍ وغير قانع. والحال أنه إذا كان الرضى الواعي يعبر عنه، بالتطابق مع الذات-عينها، فإن الوعي بعدم الرضى يثير ويكشف التغير: الفيلسوف هو الإنسان الذي يتغير أساسا؛ والذي يتغير بوعي، الذي يريد أن يتغير، الذي يريد أن يصير ويكون آخر لم يكنه، وذلك فقط لأنه لا يدري كيف يكون راضيًا بما يكونه. ومادام أن الوعي بالذات يترجم بخطاب (لوغوس) ومادام أن الخطاب الذي يكشف تغيرًا ما يسمى بالخطاب الديالكتيكي، فيمكننا أن نقول بأن أي فيلسوف هو بالضرورة ديالكتيكي[1].

ثالثًا: إذا كان الحكيم بمثابة نموذج لذاته وللآخرين (والمراد الفلاسفة الذين ينزعون نحو المثال الذي يحققه الحكيم). فيمكن القول بأن الفيلسوف مثال سلبي: لا يكشف عن وجوده إلا من أجل العمل على إظهار أنه يجب ألا يكون فيلسوفًا قط، بل حكيمًا. إذن الفيلسوف يتغير وهو يعلم ما لا يجب أن يكونه، وما يجب أن يصيره. بعبارة أخرى، فهو يحقق تقدمًا بهذه التغيرات[2].

---

(1) حسب التعريف الأول للحكمة، فإن ديالكتيكيته يمكن ردها إلى سلسلة من الأسئلة والأجوبة بوجوده).

(2) من البديهي أنه إذا كان لفظ "تقدم"، لا معنى له بالعلاقة مع تغير واعٍ، فإن كل تغير واعٍ هو بالضرورة تقدم. بالفعل فإذا كان الوعي بالذات يستلزم ويفترض الذاكرة، فيمكننا أن نقول بأن كل تغير في مجال الوعي بالذات يدل على امتداد لهذا الأخير. والحال أنني لا أعتقد بأننا قادرون على تعريف التقدم بطريقة مغايرة للقول بأن هناك تقدمًا يتجه من A نحو B، إذا ما أمكننا فهم A انطلاقًا من B دون إمكان فهم B انطلاقا من A.

إذن يكشف خطاب الفيلسوف الديالكتيكي، الذي يظهر تغيره، تقدمًا ما. ومادام أن لكل تقدم منكشف قيمة بيداغوجية، يمكننا القول، باختصار، أن كل فلسفة هي بالضرورة (كما رآها جيدًا أفلاطون) ديالكتيك بيداغوجي، أو هي بيداغوجيا ديالكتيكية تنطلق من أول سؤال مرتبط بالوجود من طرف واضعه، والذي يصل في النهاية على الأقل مبدئيًا، إلى الحكمة، أي إلى الجواب (لا يكون سوى افتراضيًا) عن كل الأسئلة الممكنة.

يبرهن عزم إنسان ما على أن يقرأ الفينومونولوجيا، على مدى حبه للفلسفة. ويبرهن فهمه للفينومونولوجيا على أنه فيلسوف، مادام أنه هو يقرأها ويفهمها، يعمل حقًا على إنماء وعيه بذاته عينها. ومادام فيلسوفا، فإنه يهتم بذاته، ويعرض عمن ليسوا قط فلاسفة، أي هؤلاء الذين يرفضون – مبدئيًا- قراءة الفينومونولوجيا. وبالتالي فهم لا يعمقون وعيهم بذاتهم. يتعلم الفيلسوف من خلال الفينومولوجيا، وهو يعرض عن هؤلاء تاركًا إياهم يواجهون مصيرهم ليعود إلى ذاته، أنه فيلسوف وأنه "عاشق" للكلمة، كما تم تحديدها من خلال هذا الكتاب نفسه. أي أنه يفهم أنه يريد أن يصير حكيمًا: أي إنسانًا واعيًا بذاته وعيًا كاملا، راضيًا تمامًا بهذا الوعي، وصالحا كنموذج لكل "أقرانه". وهو حين يرى في الحكمة المثال الإنساني عمومًا، فإنه ينسب لذاته كفيلسوف قيمة إنسانية فائقة (مادام الفيلسوف، بالنسبة له، قادر على أن يصير حكيمًا).

كل الأسئلة تختزل في معرفة ما إذا كان بإمكان الفيلسوف أن يأمل في أن يصير حكيمًا. هيجل يؤكد له حصول ذلك: فهو يزعم أنه بلغ الحكمة (في الفينومونولوجيا ومن خلالها). أما أفلاطون فيجيب بالنفي: يتعذر على الإنسان بلوغ الحكمة إطلاقًا.

وحتى يتم حسم الأمر، لابد إذن من معرفة ما يعنيه كلا الموقفين. لابد من فهم: أولاً ما يعنيه قبول مثال الحكمة وإنكار تحققها (حالة أفلاطون)؛ ثانيًا ما يعنيه إثبات قول إنسان ما بأنه حكيم (حالة هيجل).

المحاضرة الثانية مدخل : الفلسفة والحكمة

تتمة وخاتمة

لقد وصلنا إلى النتائج التالية:

ليس للفلسفة معنى وسبب للوجود سوى في الحالة التي تعرض نفسها كسبيل يؤدي إلى الحكمة، أو على الأقل بمقدار ما تكون موجهة بمثال الحكيم. وبالمقابل، فإن تقبل مثال الحكيم يؤدي بالضرورة إلى فلسفة يتم تصورها باعتبارها وسيلة لبلوغ هذا المثال، أو على الأقل التوجه نحوها.

في ما يتعلق بتعريف الحكيم والفيلسوف، فإن أفلاطون، الذي طبع بداية الفلسفة الكلاسيكية، متفق مع هيجل، الذي طبع نهايتها. أما الاختلاف الوحيد والجوهري الممكن المتعلق بسؤال الحكيم، فهو ذلك الذي يظل قائمًا بين هيجل وأفلاطون. أي أن تقبُّلنا لمثال الحكيم، ولتعريفه الأفلاطوني–الهيجلي، يمكننا من إثبات أو نفي إمكانية تحقيق الحكمة، فيصير حكيمًا بالفعل من كان فيلسوفًا من قبل.

لنر الآن ما يعنيه هذا الاختلاف. من الممكن بالتأكيد نفي إمكانية تحقيق الحكمة كما هو الشأن بالنسبة لأفلاطون. لكننا إذن سنكون إزاء واحد من أمرين: فإما أن مثال الحكيم لم يتحقق قطعًا في أي مكان؛ وحينئذ فإن الفيلسوف هو مجرد أبله ينوي أو يريد أن يعرف أن ذلك مستحيل. أو أنه ليس أبلهًا؛ وبالتالي فإن مثاله للحكيم سيغدو متحققًا، وسيغدو تعريفه للحكيم حقيقة. غير أنه مادام بالتعريف، غير قابل للتحقق بواسطة الإنسان داخل الزمان، فإنه سيتحقق من طرف كائن مغاير للإنسان، خارج الزمان. ونعرف جميعًا أن كائنًا كهذا يسمى الله. إذن فإذا ما أنكرنا مع أفلاطون إمكانية الحكيم الإنساني، فيجب علينا إما إنكار الفلسفة، أو إثبات وجود الله.فلنثبت هذا، ولنر ما يعنيه ذلك. من جهة، فإن الحقيقة تكشف ما هو كائن. ومن جهة أخرى، فإنها تظل دومًا مطابقة لذاتها. إذن فهي تكشف كائنا يظل متطابقًا مع ذاته. والحال أن الإنسان الذي يظل فيلسوفًا

بالتعريف، يتغير دومًا. (ومادام أن العالم يستلزم الإنسان المتغير، فإنه يغير ذاته في مجملها.) إذن لا يتضمن الخطاب الإنساني الحقيقة إلا بمقدار كشفه لكائن مغاير للإنسان (وللعالم)؛ وهو ليس صحيحًا إلا بمقدار كشفه للإله، الذي هو الكائن الوحيد الكامل، الراضي، والواعي بذاته وبكمال رضاه. فأي تقدم فلسفي هو إذن في الواقع، ليس تقدما أنثرولوجيًا بل تويولوجي. لا تعني الحكمة بالنسبة للإنسان كمال وعيه بذاته، بل المعرفة الكاملة للإله.

إذن ليس التضاد ما بين أفلاطون وهيجل تضادا بداخل الفلسفة. وإنما هو تضاد ما بين الفلسفة والتويولوجيا، أي إنه في نهاية التقدير، تضاد ما بين الحكمة والديانة.

من وجهة نظر ذاتية يمكننا تقديم هذا التضاد بالطريقة التالية: يأمل الفيلسوف بلوغ الحكمة (التي يعتبرها وعيًا بالذات) من خلال سيرورة بيداغوجية ديالكتيكية متواصلة، بحيث إن أية خطوة ليست مشروطة سوى بمجموع الخطوات السابقة؛ بالمقابل فإن الإنسان الديني، لا يأمل بلوغ الحكمة (التي يعتبرها معرفة بالإله) إلا من خلال قفزة فجائية، من خلال ما نسميه "توبة"، والتي هي في جزء منها مشروطة بعنصر خارجي عن السيرورة التي تؤدي إليها، والتي نسميها "الوحي" أو " الصفح". من وجهة نظر موضوعية بإمكاننا أن نقدم نفس التضاد بالكيفية التالية: إن المعرفة التي من المفروض أن يبلغها الفيلسوف لا يمكن أن تنكشف بوصفها المطلق والكلية، أي باعتبارها معرفة حقة تمامًا؛ إلا بانكشافها بوصفها دائرية (وهو ما يعني أن تطويرنا لها يمكننا من بلوغ النقطة التي انطلقنا منها)؛ فالمعرفة التي يبلغها الديني، هي على العكس من ذلك مطلقة أو كلية من غير أن تكون دائرية. أو بالأحرى : أن دائرة المعرفة الدينية أو التويولوجية ليست مغلقة سوى من خلال "نقطة وحيدة" تقطع الخط المتصل، وهذه النقطة هي الإله.

فالإله كائن استثنائي (مادام مختلفًا أساسًا عن العالم والإنسان) ورغم ذلك فهو ملطق وكلي. إذن فالمعرفة كلية بمجرد كونها تقتضي معرفة كاملة بالله. وهكذا، فما يتبقى من معرفة مطلقة تتعلق بالإنسان والعالم. يمكن أن يكون جزئيا، أي مفتوحًا وليس دائريًا. أما بالنسبة للفيلسوف الملحد، فعلى النقيض من ذلك فإن الدائرية هي الضمانة الوحيدة والفريدة للكلية، أي لحقيقة المعرفة المطلقة. وبالانتقال من المعرفة إلى الواقعة الإمبريقية، بإمكاننا فحص نفس التضاد، فنقول ما يلي: بما أن معرفة الحكيم لا تكشف شيئًا سوى الإنسان – في – العالم، فإن الواقعة التي تحول هذه المعرفة الكلية والدائرية في الحقيقة، هي الدولة الكونية المتجانسة (أي التي ينعدم فيها التناقض الداخلي: صراع الطبقات، إلخ.)؛ إذن فالفيلسوف لا يمكن أن يبلغ هذه المعرفة المطلقة إلا بعد تحقيق هذه الدولة، أي بعد اكتمال التاريخ؛ أما بالنسبة للمتدين، فعلى العكس فإن الواقعة الكونية المتجانسة التي تؤكد حقًا معرفتها الكلية، فهو ليس الدولة، بل هو الله، الذي يفترض فيه أن يكون كونيًا ومتجانسًا في أية لحظة من لحظات التطور التاريخي للعالم والإنسان؛ إذن يمكن للإنسان الديني أن يبلغ معرفته المطلقة في أية لحظة تاريخية، وفي أية شروط واقعية؛ ويكفي من أجل ذلك أن ينكشف الله للإنسان (أو أن ينكشف فيه ومن خلاله)[1] هناك، في نهاية التحليل، وبكيفية عامة تمامًا، ثلاثة نماذج للمواقف الوجودية الممكنة فقط:

---

(1) سأتوقف طويلاً عند هذه الأسئلة لأني أود الحديث عنها بدءًا من الفصل الثامن. أريد فقط أن أذكر أن تاريخ الفلسفة يؤكد حقًا هذه الكيفية في رؤية الأشياء، والمراد أن حدث إنكار إمكانية الحكيم، – هو تحويل للفلسفة التويولوجيا وأن إنكار الله، – هو بالضرورة تأكيد إمكانية تحقيق الإنسان للحكمة (في يوم ما).

لقد رأى أفلاطون، الذي أنكر هذه الإمكانية، بأن خطابه الديالكتيكي، البيداغوجي، الفلسفي، لا يمكن أن يكون له معنى إلا بشرط أن يكون تويولوجيا، مادام مرتبطًا في النهاية VoÈV-ya بالواحد الكامل المتعالي. أما الحكمة التي يفترض فيها أن تقود فلسفته فهي "اهتداء" (حسب الرسالة السابقة)، يصل إلى تأمل الله في صمت. وأرسطو الذي عزم على إقصاء الواحد المتعالي فى الأفلاطونية والإمساك بالقيمة المطلقة للخطاب،=

أولاً، بالإمكان إنكار المثال الأفلاطوني – الهيجلي للحكيم. بعبارة أخرى، بإمكاننا إنكار أن القيمة العليا تكون منغلقة داخل الوعي بالذات. وباتخاذنا القرار لصالح هذا الموقف، فإننا نتخذ قرارًا ضد كل نوع من أنواع الفلسفة. بل هناك ما هو أكثر من هذا. يجب القول في نهاية التقدير بأن هذا القرار يجرد من المعنى كل خطاب إنساني كيفما كان نوعه. وهذا القرار، من حيث شكله الراديكالي، يبلغ دورة الصمت المطلق.

إذن: أولاً، فبرفضنا المثال -الحكمة، فإننا نتخذ قرارًا ضد كل خطاب دال من أجل "لغة" مجردة عن كل نوع من المعنى ("لغة" رياضية، موسيقية، الخ). ثانيًا: إذا ما قبلنا هذا المثال وأنكرنا أن بإمكان الإنسان تحقيقه فإننا بالتأكيد نختار خطابًا دالاً، لكنه متعلق بحقيقة مختلفة جوهريًا عن حقيقتنا: فنكون منحازين للتويولوجيا ضد الفلسفة. ثالثًا وأخيرًا، يمكننا الانحياز للفلسفة. غير أننا نكون مجبرين على تبني إمكانية تحقيق مثال الحكمة ذات يوم.

=فقد أكد مباشرة إمكانية تحقيق الحكمة على الأرض. مازالت الوضعية ذات دلالة أكبر (لأنها أقل وعيا) لدى ديكارت. فقد أنكر إمكانية الحكمة لأنه حدد الإنسان من خلال الخطأ (بينما حدد هيجل الإنسان بوصفه كائنًا يبطل الخطأ من خلال الفعل). وحتى يتمكن من تطوير نسقه، فيلزمه منذ البداية أن يدخل إليها متعاليًا: إنه ليس كلية، أي دائرية النسق التي تضمن حقيقته في كل واحد من أجزائه، وإنما هو الرابطة المباشرة لأجزائه بالكائن الكلي المنفرد، أي بالله، الذي هو الضامن الوحيد لأية حقيقة. وعلى العكس فإن سبينوزا الذي عزم على إقصاء العنصر المتعالي من الديكارتية، قد طور نسقه في كتاب سماه "الإيطيقا" الذي يتناول الحكمة الإنسانية. في النهاية فكانط، باكتشافه للتعالي، اعتقد أنه قادر على تجاوز المتعالي؛ أو بالأحرى فقد اعتقد أنه قادر على تجنب خيار إثبات أو إنكار الحكمة بافتراض تقدم فلسفي لا متناه أو لا محدود، لمننا نعرف ذلك مجرد وهم: أكيد انه ليس محتاجا لله في كل واحد من جزئي "نسقه"، غير أنه لا يستطيع تجاوزه إذا ما أراد تأسيس نسق للجزئين معًا، أي بتوحيدهما، في الواقع فقد تخلى عن "النسق" واكتفى بربط "النقدين" معلاً "بنقد" ثالث؛ وهو يعلم جيدًا أن الرابط لا حقيقة له، بل كما لو أنه مجرد افتراض، يكفي أن نحول. النقد الثالث إلى جزء ثالث "للنسق" فيصير هذا النسق تويولوجيا.

يختار هيجل، عن معرفة تامة بالسبب، الانحياز إلى الموقف الثالث. ولا يكتفي بالانحياز لذلك بل إنه يحاول في الفينومولوجيا البرهنة على أنه الموقف الوحيد الممكن.

في الواقع، فهو لم يتمكن من بلوغ ذلك. فلا يمكنه أن يرفض هؤلاء الذين يستلهمون مثالاً وجوديًا يقصي الوعي - بالذات، أو على الأقل الامتداد اللامحدود لهذا الأخير. أما بالنسبة للتويولوجيا فقد تمكن فقط من أن يظهر بأن وجود المتدين هو بالضرورة وجود في الشقاء. فمادام قال بنفسه بأن المتدين راض بشقائه، فإنه لا يستطيع أن يرفضه بتاتًا إلا إذا استحضر مجددًا امتداد الوعي بالذات. والحال أن هذا الامتداد لا يهم قطعا المتدين بمجرد ما يعتقد أنه قد عرف الله معرفة كاملة.

بإيجاز، تبين الفينومولوجيا، فقط، بأن مثال الحكيم كما حددته، هو المثال الضروري للفلسفة؛ أي كل إنسان يضع القيمة العليا داخل الوعي بالذات، والذي هو بالتحديد وعي بالذات وليس بشيء آخر.

هذا الحصر ليس قطعًا اعتراضًا على الفينومولوجيا، فقد كتب هيجل، الفينومولوجيا للإجابة في الواقع على سؤال "من أكون" والحال أن الإنسان الذي يطرح هذا السؤال، أي الإنسان الذي يريد، قبل أن يواصل الحياة والفعل، أن يحوز وعيًا بذاته، هو بالتحديد فيلسوف. والإجابة عن سؤال "من أكون؟"، هي إذن حديث عن الفيلسوف بالضرورة. بعبارة أخرى إن الإنسان المقصود في الفينومولوجيا ليس هو مجرد إنسان عادي، وإنما هو الفيلسوف (أو بالأحرى، لا يتعلق السؤال بمختلف النماذج الإنسانية، بقدر ما يتعلق بكون هذه النماذج مندمجة في شخصية الفيلسوف الذي يخضع نفسه للتحليل من خلالها، أي في شخص هيجل وهو يتساءل : "من أكون؟") إذن لا شيء يثير الدهشة حين يتمكن هيجل من البرهنة للإنسان يقرأ الفينومونولوجيا، (وبالتالي هو فيلسوف أيضًا) بأن الإنسان الموصوف في الفينومولوجيا ينزع (بكيفية أكثر وعيًا) نحو مثال

الحكمة ويحققه في النهاية. في الواقع فالإنسان الذي يعطي جوابًا كاملاً لسؤال "من أكون؟" هو بالتحديد حكيم. أي إن الإجابة (بالمعنى الشديد للكلمة) عن سؤال: "من أكون؟"، ليست هي "أنا فيلسوف"، ولكنها بالضرورة "أنا حكيم"[1].

إذن: إن الجواب عن السؤال المطروح في الفينومولوجيا، هو في ذات الآن دليل عن حقيقة الحكمة، وبالتالي فهو رفض لأمر أفلاطون وللتويولوجيا عموما. يتعلق السؤال بمعرفة ماذا كان الجواب المعطى في ختام الفينومولوجيا، أو بالأحرى من خلال مجموع هذا الأثر (أو من خلال فصوله السبعة الأولى)، جوابًا كليا بحق، جوابًا عن كل الأسئلة الممكنة المنتسبة للوجود الإنساني، وبالتالي لوجود من طرح السؤال. والحال أن هيجل يعتقد أنه برهن على كلية الجواب من خلال دائريته.

وفكرة الدائرية، هي بالأحرى، العنصر الأصيل الوحيد الذي جاء به هيجل، إن تعريف الفلسفة والحكمة هو ذلك الذي جاء به كل الفلاسفة. فقد سبق لأرسطو أن تأكيد أن الحكمة قابلة للتحقق. وأكد الرواقيون بدورهم أن الحكمة قد تحققت سلفًا. كما أنه من المحتمل جدًا أن يكون بعض الأبيقوريين قد تحدثوا عن الحكيم بضمير المتكلم. كل ما هنالك فقط، أن لا أحد من هؤلاء المفكرين قد أشار إلى معيار مقنع يحدد تعريف الحكيم. فقد اكتفوا من الناحية العلمية بأمر الرضى: سواء في مظهره الذاتي ("الجمود"، غياب الرغبات، إلخ.)؛ أو في المظهر الموضوعي المتطابق مع الذات عينها، والتوافق الواعي مع الذات (الذي يقدم عادة من وجهة نظر إيطيقية).غير أنهم عجزوا عن البرهنة على أن النزوع إلى الحكمة يحقق بالفعل امتلاء الوعي بالذات. والحال أننا قد رأينا بأن عدم وجود هذا المظهر للحكمة يجرد المثال عينه من أي معنى.

---

(1) أما خطاب الإنسان الذي يعرف أن يكون حكيًا، ليس هو قط الفينومولوجيا، التي ما تزال بعد فلسفة (أي خطاب من يستلهم الحكمة). بل هو العلم الكامل، أي هو الأنسكلوبيديا موسوعة العلوم الفلسفية.

أعتقد أن هيجل هو أول من وجد جوابا (لم أقل : الجواب) عن السؤال حول ما إذا كانت معرفتنا بذواتنا، وبالتالي معرفتنا الحاصلة عامة، هي معرفة كلية، غير قابلة للتجاوز والتعديل أم لا، أي إنها كونية وصالحة تمامًا. أو صحيحة مطلقة. فهذا الجواب هو معطى، بحسبه، من خلال دائرية التعرف أو المعرفة. إن "المعرفة المطلقة" للحكيم دائرية، كما أن أية معرفة هي دائرية (هناك فقط معرفة واحدة ممكنة) هي "المعرفة المطلقة" للحكيم.

سنبلغ عاجلاً أو آجلاً، بطرحنا لأي سؤال، وبعد متوالية من الأجوبة-الأسئلة المقتضبة أو المسهبة، إلى أحد هذه الأسئلة الموجودة بداخل المعرفة الدائرية التي يمتلكها الحكيم.

وسنصل بالضرورة، ونحن ننطلق من هذا السؤال ونتقدم منطقيًا، إلى نقطة الانطلاق. وسنرى أيضًا أننا استنفذنا كل الأسئلة-الأجوبة الممكنة. أو بالأحرى فسنحصل على جواب كلي: لكل جزء من المعرفة الدائرية، جواب عن مجموع هذه المعرفة، التي هي مجموع كل معرفة بكما هي دائرية-.

نعرف أن هيجل قد أثبت بأن معرفته دائرية، وبأن الدائرية هي الشرط الضروري والكافي للمعرفة المطلقة، أي الكاملة، الكونية والنهائية (أو "الأبدية"). غير أننا ننسى عمومًا (وهذا ما نتداركه من خلال الفينومولوجيا) أن لتصور الدائرية، وجهًا مزدوجًا، كما هو شأن كل تصور هيجلي: وجه مثالي أو بالأحرى مجرد، ووجه واقعي أو بالأحرى عيني أو "وجودي" وأن مجموع هذين الوجهين معا يؤسس ما يسميه هيجل Begriff (المفهوم العيني).

إن الوجه الواقعي "لدائريته" هو الوجود "الدائري" للحكيم. فأي سؤال في المعرفة المطلقة للحكيم، هو جوابه الخاص، غير أنه ليس كذلك إلا بالانتقال عبر كلية الأسئلة – الأجوبة التي تشكل مجموع النسق. وبالمثل، فالحكيم، يظل في وجوده، مطابقًا لذاته عينها، فهو منغلق على نفسه؛غير أنه يظل في تطابق مع ذاته لأنه يجتاز كلية الآخرين. وهذا ما يعني ببساطة (حسب الفينومولوجيا) بأنه وحده قد يكون حكيمًا، مواطنًا للدولة الكونية والمتجانسة، أي لدولة Tun

allerund leder، بحيث إن أي شخص لا يكون إلا من الكل، وأن الكل هو من أجل أي شخص.

معرفة الحكيم المطلقة التي تحقق الوعي بالذات الكامل، هي جواب عن سؤال. "من أكون؟". يجب إذن أن يكون الوجود الواقعي للحكيم "دائريًا" (أي أنه يجب حسب هيجل، أن يكون مواطن الدولة الكونية المتجانسة)، وذلك حتى تتمكن المعرفة التي تكشف هذا الوجود من أن تكون بدورها دائرية، أي معرفة مطلقة. إذن وحده مواطن الدولة الكاملة قادر على تحقيق المعرفة المطلقة. وبالمقابل، فمادام هيجل يفترض بأن كل إنسان فيلسوف، أي من أجل اكتساب وعيه بما هو (على الأقل فهيجل يهتم بهؤلاء الناس، وعنهم يتحدث فقط)، فإن مواطن الدولة الكامل ينتهي إلى فهم ذاته في المعرفة الدائرية، أي المطلقة.

هذا التصور يقتضي بذاته نتيجة مهمة جدًا وهي أن الحكمة لا يمكن أن تتحقق حسب هيجل إلا عند نهاية التاريخ.[1]

وهذا أيضًا معروفًا كونيًا. نحن نعلم دائمًا، أنه ليس وحده قدوم الحكمة هو ما يكمل التاريخ[2] بالنسبة لهيجل، بل أيضًا أنه عند نهاية التاريخ فقط يكون هذا القدوم ممكنا. نحن نعلم هذا. لكننا لا نفهم دائمًا لماذا. كما أننا لا نفهم هذا مادام أننا لا نعلم بأن الحكيم يجب بالضرورة أن يكون مواطن الدولة الكونية (أي اللامتمددة) والمتجانسة (أي غير القابلة للتغير). وأننا لا نعلم هذا، مادمنا لا نفهم بأن هذه الدولة ليست شيئًا آخر سوى القاعدة الواقعية (البنية التحتية) لدائرية النسق المطلق: مواطن هذه الدولة يحقق بما هو مواطن نشيط الدائرية التي يكشفها من خلال نسقه بما هو حكيم متأمل[3].

---

(1) لأن الدولة، حسب تحليلات الفينومولوجيا، تطبع بالضرورة نهاية تاريخ الإنسانية (أي الإنسانية الواعية بذاتها أو التي تتطلع لهذا الوعي).

(2) وهذا أمر سخيف، لأنه إذا علمنا كل شيء، فلن تكون بالفعل أية وسيلة قط للتقدم والتغيير، (أي بالنسبة للفيلسوف، لكن هذه المشكلة لا توجد إلا بالنسبة له).

(3) انطلاقًا من هذا التصور نفهم موقف هيجل إزاء أفلاطون. فقد كان أفلاطون على حق، حسب هيجل، في إنكاره لإمكانية الحكيم، لأن الدولة "المثالية" لدى أفلاطون (والتي =

هناك إذن بالنسبة لهيجل معيار مزدوج لتحقق الحكمة: من جهة كونية وتجانسية الدولة حيث يعيش الحكيم؛ ومن جهة ثانية دائرية معرفته. فمن جهة يصف هيجل في الفينومولوجيا الدولة الكاملة: يكفي بالنسبة للقارئ أن يلاحظ الواقعة التاريخية من أجل أن يعاين بأن هذه الدولة واقعية، أو على الأقل من أجل أن يقتنع بتحققها المحايث. ومن جهة أخرى، فقد بين هيجل في الفينومونولوجيا، بأن معرفته دائرية. ولهذا فقد اعتقد بأنه قادر على إثبات أنه بالفعل قد حقق في شخصه مثال كل فلسفة أي الحكمة.

فما موقفنا إزاء كل هذا؟

لقد قلت بأننا إزاء ثلاث إمكانيات فقط. أعتقد أنه بإمكاننا استبعاد الإمكانية الأولى من غير مناقشة لأنها أولاً غير قابلة للمناقشة، وبالتالي لأن فعل دراستنا للفينومولوجيا يبرهن على أن الرضى الصامت (الذي تختزل فيه هذه الإمكانية الأولى في نهاية التقدير) لا يسمح بقياس آخر. بالنسبة لنا يبقى إحراج

=تعكس حسب هيجل الدولة الواقعية لزمانه) ليست هي الدولة الكونية المتجانسة؛ مواطن هذه الدولة ليس إذن " دائريًا"، ومعرفة هذا الوطن، التي تكشف حقيقته كمواطن، ليست قط كذلك، أيضا حينما حاولنا إثبات إمكانية الحكيم داخل هذه الدولة الناقصة، فقد غيرنا المثال ذاته للحكمة، فتوصلنا إلى كاريكاتور الحكيم "الرواقي" والريبي. لقد بين هيجل في الفينومولوجيا بأن هؤلاء "الحكماء" المزعومين ليسوا قط واعين بذواتهم. وبمجرد ما يعي "حكيم" كهؤلاء ذاته، فإنه يرى مباشرة أنه لا يحقق الكمال قط. كما أنه يرى بأنه غير قادر على تحقيقه. وهكذا فهو يفكر، وقد صار مسيحيا، بأن الكمال قد تحقق خارج العالم وخارج الإنسان، من قبل الله. هكذا أيضًا يجد "الحكيم" المزعوم وقد غدا مسيحيًا، التصور الأفلاطوني به التويولوجي. غير أنه وهو يجد أفلاطون، فقد غدا أكثر وعيا منه. أي أنه أصبح يعلم لماذا لا يستطيع أن يصير حكيمًا، إنه يعلم أنه عاجز عن ذلك لأن الدولة التي يوجد فيها ليست كاملة. إنه يستطيع إذن أن يتمكن من فكرة عن الدولة الكاملة، فيحاول تحقيقها. وفي الوقت الذي يقوم بذلك، فإنه يغدو (وقد كف عن أن يكون أفلاطونيًا ومسيحيًا) هيجليًا؛ وعلى الأصح فإنه يصير هيجل، الحكيم والواقعي، أي الأرسطي، الرواقي والريبي هي تويولوجيا؛ فقط إلهها هو الحكيم.

وحيد جدي ألا وهو إحراج: أفلاطون أو هيجل. أي إحراج التويولوجيا أو الفلسفة.

والحال أننا إزاء واقعة. ثمة إنسان غير أحمق ظاهريًا، يسمى هيجل يزعم أنه حقق الحكمة. وقبل اتخاذ قرار يكون لصالح أو ضد الفلسفة أو التويولوجيا، أي لصالح أو ضد إثبات استحالة تحقيق الحكمة، يجب النظر فيما إذا كان هيجل محقًا أو لا في تأكيده على أنه حكيم، وإذا ما كان قد حسم بوجوده في المسألة التي تهمنا.

وجب من أجل حل هذه المسألة أن نرى: أولاً ما إذا كانت حالة الأمور مُلائمة بالفعل لما يعتبره هيجل الدولة الكاملة ونهاية التاريخ. وثانيًا ما إذا كانت معرفة هيجل دائرية حقًا.

يبدو الجواب عن السؤال الأول سهلاً للوهلة الأولى. – الدولة الكاملة؟ وهذا ممكن من غير شك. لكننا بعيدون عن ذلك. فقط يعلم هيجل جيدًا، وهو يحرر الفينومولوجيا في 1806 بأن الدولة لم تتحقق بعد فعليًا في هيئتها الكاملة. إنه يؤكد فقط بوجود مُكوِّن لهذه الدولة في العالم، ووجود الشروط الضرورية الكافية لانبثاقها، والحالة هذه، هل بإمكاننا أن ننكر إنكارًا قاطعًا غياب مكون كهذا، وشروط كهذه في عالمنا نحن؟ وحتى لو أردنا إنكار ذلك، فإنه يتعذر علينا أن نحسم مسألة الحكمة الهيجلية: لأننا لا نستطيع التأكيد قطعًا، انطلاقًا من المحاولات السابقة، بأن الدولة إياها مستحيلة مبدئيًا. والحال أنه إذا كانت هذه الدولة ممكنة، فإن الحكمة بدورها ممكنة. إذن فلا أحد كيفما كان قادرًا على الاستغناء عن الفلسفة والهروب إلى الدين؛ ولا أحد بإمكانه التخلي عن وعيه بذاته لصالح وعي بما لا يكونه هو ذاته: بإله، أو بكمال لا إنساني معين (جمالي أو غيره)، أو بعرق، بشعب أو وطن.

فماذا يعني بالنسبة لنا أن الدولة الكاملة التي وعد بها هيجل لم تتحقق بعد؟ في ظل هذه الشروط الفلسفية الهيجلية، خاصة أنثربولوجيا الفينومونولوجيا، تكف فلسفة هيجل عن أن تكون حقيقة، مادام أنها لا تكشف حقيقة ما.

غير أنها ليست لهذا السبب خطأ بالضرورة. إنها لا تغدو كذلك إلا في حالة قدرتنا على البرهنة على أن الدولة الكونية والمتجانسة التي يتصورها مستحيلة. غير أننا عاجزون عن ذلك. والحال أن ما ليس خطأ وما ليس حقيقة هو فكرة، أو بالأحرى هو مثال. هذه الفكرة لن تتحول إلى حقيقة سوى من خلال الفعل السالب، الذي يخلق، وهو يقوض العالم الذي لا يلائم الفكرة، العالم المطابق للفكرة من خلال هذا التقويض ذاته. بعبارة أخرى لا يمكننا تقبل أنثربولوجيا الفينومونولوجيا هيجل، ونحن نعرف تماما بأن الإنسان الكامل (الحكيم) المقصود في النهاية، لم يتحقق بعد، ولن يتحقق إلا إذا عزم على التصرف بقصد تحقيق الدولة الهيجلية الضرورية لوجود هذا الإنسان،- إما أن يتصرف أو أن يقبل على الأقل ،أن "يبرر" تصرفا كهذا، إذا ما قام به شخص ما في مكان ما. مع ذلك فهذا لن يغنينا قط عن دراسة المعيار الهيجلي الثاني، المتعلق بالدائرية.

فضلا عن ذلك، يُعَد هذا المعيار أكثر أهمية من الأول. في الحالة الأولى يتعلق الأمر بمعاينة واقعة، أي بشيء ما غير يقيني أساسًا: نهاية التاريخ، الدولة الكاملة. في الحالة الثانية: الدائرية، يتعلق الأمر بتحليل منطقي، عقلاني، بحيث إن أي تعدد في الرأي ليس ممكنًا. وبالمثل، فإذا رأينا بأن نسق هيجل هو بالفعل دائري، فإننا يجب أن نستنتج رغم كل المظاهر (وربما أيضًا بالعقل السليم) أن التاريخ قد اكتمل، وبالتالي فإن الدولة التي يمكن أن يتحقق فيها هذا النسق، هي الدولة الكاملة. وهذا هو ما قام به هيجل نفسه، كما حصل في علمنا. فقد صرح، بعد سقوط نابوليون، بأن الدولة البروسية (التي كان يكرهها) هي الدولة النهائية أو الكاملة. وهذا ما لا يستطيع القيام به بكيفية مغايرة، مع العلم بأنه كان مقتنعًا بدائرية نسقه.

يختزل السؤال كله ففيما يلي: إذا كانت الفينومونولوجيا بالفعل دائرية. فلابد من قبولها قطعا، أما ما يترتب عن ذلك؛ إذا لم يتحقق، فيجب أن نعتبره مجموعة من الفرضيات – الاستنتاجية، ويجب فحص كل الفرضيات، والاستنتاجات واحدة بواحدة[1].

---

(1) قبل كل شيء، لا يكفي أن تكون الفينومولوجيا دائرية: يجب أن يكون المنطق (أو الأنسكلوبيديا) دائريًا أيضًا، وما هو مهم جدا: أن يكون النسق أيضًا دائريًا في شموله، =

إذن يجب البدء بدراسة الفينومونولوجيا من وجهة نظر دائريتها. فقط وقبل القيام بذلك يجب:

1- معرفة ما يعنيه لزوم الدائرية.

2- فهم لماذا لا يمكن أن تكون المعرفة المطلقة، الصحيحة حقًا، سوى دائرية؟

والحال أن درسي لهذه السنة، سيكون مخصصًا لمناقشة هذين السؤالين السالفين.

المحاضرة الثالثة

تفسير المدخل إلى الفصل الثامن (ص549، 550. 10.1.550)

يلي الفصل الثامن مباشرة الفصل المتعلق بالديانة أو التويولوجيا، أي معرفة الدياني، الذي حقق الكمال المجرد عن الوعي بالذات. لا توجد ما بين الدياني (المسيحي) والحكيم الهيجلي، أي هيجل ذاته، أو الإنسان الكامل والراضي بتمام واكتمال وعيه بذاته، أية صلة؛ - أي نموذج لوجود وسائطي غير ممكن. فالحلول الوسيطة وكل التواطئات التي تعد من هذا القبيل قد أقصيت منذ زمان بعيد. الإنسان الآن ليس راضيًا سوى بالمعرفة المطلقة. ويتمحور السؤال كله حول ما إذا كانت المعرفة بالنسبة له، كما بالنسبة لهيجل، هي المعرفة الكاملة بالذات، أو هي كما عند الإنسان الديني- معرفة بمطلق مغاير لذاته، معرفة بالله.

في الحالتين معًا يكون محتوى (inhalt) المعرفة مماثلاً. فكيف يكون مغايرًا، مادام أن المعرفة مطلقة، أي كلية؟ ليس الاختلاف سوى في الشكل حسب هيجل. بالنسبة للدياني كما الحال بالنسبة للحكيم، فإن الوجود ذاته هو ما ينكشف لذاته، باعتباره معرفة مطلقة، في وعبر دائريته المنغلقة على ذاتها، غير أن

=أي مجموع الفينومولوجيا والأنسكلوبيديا. وهنا بالضبط تبدو لا دائرية نسق هيجل بديهية تماما. غير أني لا أستطيع قول هذا هنا إلا عرضًا من غير برهنة على ذلك.

كلية الوجود بالنسبة للدياني هي خارج ذاته (بينما هو موجود داخلها)، الوجود الكلي مخالف له، أما المعرفة المطلقة التي ينكشف عبرها هذا الوجود لذاته، فهي مخالفة للمعرفة الإنسانية؛ وهذا الوجود-الآخر هو الذي يفهم في وبالمعرفة المطلقة، أما الدياني فلا يفهمه إلا عبر هذه المعرفة الخاصة به. من المؤكد أن للدياني أيضًا معرفة بذاته، غير أن هذه المعرفة ليست مطلقة إلا عبر معرفة مطلقة للوجود الآخر المختلف عن ذاته. إذا كان الدياني كاملاً بمعرفته، فإن هذه المعرفة متعلقة بآخر؛ فلا يكون واعيا بذاته بكيفية مطلقة إلا بمقدار ما يكون هو ذاته في وبالآخر. إن المعرفة الدينية، التويولوجية المسيحية، هي بإيجاز مطلقة؛ غير أنها ليست معرفة بالذات Sich-selbet-wissen، ليست هي معرفة الإنسان الذي يعرف ويحقق الكلية الكاملة التي يكشفها بمعرفته،- بحيث تكون الأنا العارفة هي الأنا المعروفة. على النقيض منه، ينسب الحكيم الكل إلى ذاته. من غير أن يبخس كرامته كحكيم، ومن غير أن ينسى بأن معرفته هي معرفة مطلقة، أي المعرفة. بمعنى أنه إذا كان ينسب الكل لذاته، فلأنه يختزل ذاته في معرفته الكلية، وهكذا يكون هو ذاته الكل. غير أنه كذلك مادام محافظًا على ذاته ينسب الحكيم لذاته بإحكام نفس المحتوى الكلي الذي ينسبه الدياني لإلهه، ينسبه إلى ذاته بوصفه حقيقته الكلية كمواطن للدولة الكونية والمتجانسة، كما ينسبه لذاته بوصفه كلية مثالية لسيرورة المعرفة المطلقة.إن التعارض جلي. ومن البديهي أن لا يكون هناك بين هاتين النقطتين المتطرفتين أي شيء، منذ أن تقاسم العبد العامل، العالم مع سيده، فألغى بعمله الواقعة المستقلة للطبيعة اللاإنسانية، أو بتعبير آخر، منذ أن تقاسم الإنسان اليهو-مسيحي دائرة برمينيدس مع إلهه (الذي صيغ بالنسبة لنا على صورته، والذي هو بالنسبة له، الصورة التي خلق عليها)؛- منذ هذا التقاسم الكلي، لا يمكن للإنسان قطعًا أن يسقط معرفته على واقعة طبيعية، وأن يثبت صدقها، كما فعل الفيلسوف الوثني. عبر الحركة الدائرية للأجرام. يتحتم عليه أن ينسبها إما إلى ذاته وإما إلى الله، فليس بإمكانه أن ينسبها لكليهما معًا في الآن ذاته، مادام ليس هناك سوى مطلق واحد ممكن.

لقد تحقق الموقفان المتطرفان معًا: الأول بأنثروبولوجيا هيجل، والثاني بالتويولوجيا المسيحية. وهما بالبداهة متنافران. ولا يقبل كل منهما التجاوز. وإذا ما تمكنا من الانتقال من أحدهما إلى الآخر، فليس إلا من خلال قفزة فجائية؛ لأنه ليس هناك انتقال ممكن، مادام لا شـيء يربطهما. فالتموقع داخل أحدهما، هو قرار ضد الآخر؛ ورفض أحدهما، هو تحيز للآخر. إن اتخاذ قرار يكون قطعًا وحيدًا؛ بسيطا وممكنا: يتعلق الأمر باتخاذ قرار من أجل الذات (أي ضد الله). أو من أجل الله (أي ضد الذات نفسها). ولا توجد "حجة" لقرار آخر غير القرار ذاته.

بالطبع، فأنا أبتعد عن نص الفينومولوجيا، وأنا أقدم الأمور بهذه الكيفية.

الموقفان معًا هما بالنسبة لهيجل، الوحيدان الممكنان بالتحديد. وهو يعلم أنهما يقصيان بعضهما البعض: ثمة تراتبية، فالحكيم "متسام" على الدياني. وإذا كان هيجل عارفا بأن انتقال أحد الموقفين تجاه الآخر، لا يتم إلا فجأة (تحول كلي)-، فإنه يعتقد بأن هذا الانتقال ضروري: الإنسان الذي غدا مسيحيًا، يجب حتمًا أن يصير حكيمًا.

ليس هناك من تراتبية سوى بالنسبة للفيلسوف، أي بالنسبة لمن يتبنى منذ البدء علو مكانة الحكيم الهيجلي، الذي يعتبر أن المعرفة – بما فيها المطلقة- لا قيمة لها إلا إذا كانت معرفة بالذات Sich-Selbst-Wissen[1].

وبالمثل، ليس ثمة انتقال ضروري من الديانة إلى الحكمة سوى بالنسبة للفيلسوف. أي بالنسبة للذي ينطلق منذ البدء باحثًا عن معرفة الذات، بعبارة

(1) بالنسبة للدياني، ليس هناك تراتبية. فمعرفة الحكيم الملحد ليس لها من قيمة تذكر، وهي ليست معرفة تماما؛ هي مجرد خطأ كلي ومطلق. وحسب الصياغة المحكمة للقديس بولس: فمعرفة الحكيم والدياني هما من حيث المقارنة مثل الحمق والحقيقة. وهما ليسا- كما يتصور الحكيم – مرحلتين متواليتين لتحقق كاشف للحقيقة الوحيدة نفسها، والمقصود حقيقة الحكيم.

أخرى بالنسبة لمن كان مستعدًا ليبسط وعيه بذاته، أي بسط مجال الوجود بحيث تنكشف له المعرفة بوصفها معرفة بالذات.

يكفي، لكي نقتنع، بالتذكير بما قاله هيجل في نهاية الفصل السابع الذي يتضمن نصًا (ص1.8، 546–30) فريدًا من نوعه، نصًا يعبر شكله عن محتواه، وفي هذا النص يلخص هيجل الفقه التويولوجي المسيحي، كما تأسس تحديدًا في نهاية تطور هذه الديانة "المطلقة". استبدل هيجل "الله" ب "الروح" والحال أن صيغة النص هي كذلك، فبقرأتنا للروح ب "الروح الإلهية" سنحصل على ملخص سليم تمامًا للتويولوجيا المسيحية، بينما أننا لو قرأناه بـ "الروح الإنسانية" فنحصل على ملخص سليم للأنثربولوجيا الهيجلية. بعبارة أخرى، يبين هيجل من خلال صيغة هذا النص نفسها، أن الإنسان قد كون أخيرًا فكرة عن الله. يقدر أن يطبقها على الإنسان، من غير تعديل. لقد تحولت التأليهية المسيحية إلى تأليهية إنسية هيجلية، بمجرد إبطال فكرة تعالي الكائن، أي بمجرد ما ينسب المتكلم ما يقوله إلى ذاته، ويرى فيما يقوله، معرفة بالذات، وليست معرفة بما ليس هو (الله المتعالي).

لابد من الإقرار بأن هذا النص مؤثر ومقنع جدًا. غير أن هيجل لا يقول في أي موضع لماذا على الإنسان أن يتخلى عن التعالي، لينتهي إلى ردِّ المعرفة التويو-لوجية إلى ذاته عينها. هذا الانتقال من التويولوجيا إلى الأنثربولوجيا هو ممكن من غير شك، مادام أن هيجل ذاته قد حققه. غير أننا لا نر ى لماذا هو ضروري. كما قلت سلفا، فهو ليس ضروريًا إلا بالنسبة لهيجل، أو للفيلسوف عمومًا، لا يصرح هيجل، لا في الفصل السابع، ولا في الفصل الثامن، بأية كلمة عن سبب وكيفية الانتقال من التعالي إلى محايثة المعرفة. كما أنه لا يفسر ذلك في موضع آخر.

يعتبر هيجل أن الانتقال من النزعة المتعالية للدياني إلى النزعة المحايثة للمواطن والحكيم، لا تتحقق مباشرة.

توجد بين الاثنين محايثة للمثقف الذي يرد وجوده ومعرفته إلى الحق والجمال والخير "في ذاته"، إلى الشيء في ذاته « Sache Selbest ».

إن قيم المثقف، شأنها شأن القيمة العليا للدياني (الله)، تكون "متعالية" بالمعنى الذي تكون فيه مستقلة عنه، وعن وجوده الواقعي، وبالتالي عن الشروط الخارجية (الطبيعية والاجتماعية) لهذا الوجود، بحيث يمكن أن يدركها بكيفية مباشرة الخاص المنعزل، غير أن هذه القيم هي من جهة أخرى "محايثة" كما هو شأن قيم المواطن والحكيم، بمعنى أن الإنسان يدركها في حياته، من غير أن يتعالى حقًا، من غير أن يكف عن أن يكون ما هو عليه: الإنسان – الحي – في – العالم (الطبيعي والاجتماعي).

تحفظ محايثة هذه القيم المثقف من "الردة" ومن "الدير"، ومن "الشعور بالخطيئة"، ومن استحالة عدم الرضى في الحياة "الدنيوية": لأن الحق، والخير، والجمال هي بدورها قيم هذا "العالم". بالمقابل فإن تعالي هذه القيم يعوق المثقف ويمنعه عن الفعل كثوري أو مواطن: فإذا لم تكن هذه القيم خارج العالم، فإنها على الأقل مختلفة عنه، ولسنا بحاجة إلى تحقيق شيء ما في العالم "لنحققها".

الانتقال من الدياني إلى المثقف وصف في نهاية الفصل الرابع، أما الانتقال من المثقف إلى المواطن، فقد وصف في نهاية الفصل الخامس. غير أن هيجل يفسر ضرورة هذين الانتقالين أكثر مما يفسر، في نهاية الفصل السابع، ضرورة الانتقال من التويولوجيا إلى الحكمة. في الواقع، فإن المثقف في نهاية الفصل الرابع، الذي يرضى بفهم كل شيء ويظل نائيًا عن "المعترك"، غير قابل للتهجم، شأنه شأن الدياني "المضاد للدنيا" في نهاية الفصل الرابع، وكذا التويولوجي المتعالي النزعة في نهاية الفصل السابع.

يقول هيجل في نهاية الفصل الرابع بأن الدياني يجب أن يفهم في النهاية بأن العالم الذي يعيش فيه هو عالمه، وعليه أن يتقبله. غير أن هذا ليس ضروريًا إلا بالنسبة لمن يريد إعادة الاعتبار لوجوده الواقعي "الدنيوي" مهما كلفه الأمر من

ثمن؛ والحال أن الدياني يمكن أن لا يهتم بذلك بتاتًا. بإيجاز، فإن الدياني لا يصير مثقفًا، إلا بشرط أن يصير – على الأقل- فيلسوفًا؛ غير أننا لا نرى لماذا عليه أن يصير بالضرورة كذلك.

يلاحظ هيجل بدقة، بأن المثقف الذي ينأى بنفسه عن "الخوض في المعترك"، والذي ينوي فهم كل شيء، لا يفهم نفسه في الواقع- فلا يتمكن قط من تفسير وجهة نظره الخاصة. مرة أخرى فهذا الاعتراض لا ينطبق إلا على ذلك الذي لا يريد أن يرضى بما يشبه فلسفة القيم "الأبدية" العبر – شخصية. فلا شيء يؤكد أن الإنسان لا يمكنه أن يصدم بعبثية ما يسميه "الموضوعية المحايدة". لقد رأينا أخيرا، أنه ليس من الضرورة أن نرد كلية المعرفة إلى الذات- عينها، بل يمكننا على العكس من ذلك أن نكتفي بالمعرفة المطلقة التويولوجية بكيفية لا محدودة.

مهما كان الأمر، فإن التصور الهيجلي جد واضح: الذات العارفة والموضوع المعروف، هما في المعرفة التويولوجية خارج بعضهما البعض، بينما هما في المعرفة المطلقة للحكيم متطابقان.[1] وهذه هي النتيجة التي توصل إليها هيجل في نهاية

---

(1) بالطبع،من الممكن الاعتراض على هذا القول أن الديانة تعرف بدورها تطابقًا للذات العارفة بالموضوع المعروف" يمكن الاستشهاد بـ" الوحدة الصوفية" بين الإنسان والله. لكنني أعتقد- شخصيًا – أن التصوف لا علاقة لها قط بالديانة والتويولوجيا. فارتباط التصوف غالبًا لديانة لا يبرهن على شيء، ما دام أن الفن، الذي هو بالبداهة مختلف عن الديانة، مرتبط هو أيضًا بالدين. علاوة على ذلك فالديانة كانت دائمًا مجافية للتصوف. ليس هذا مهمًا الآن، فما يهم هو أن "الوحدة الصوفية" تتحقق بالضرورة في الصمت. فالله الذي يتوحد به الصوفي، هو دائمًا من حيث المبدأ، غير قابل للتصوف. أي أن الكمال الذي يقصده المتصوف ينتمي إلى فئة الكمالات اللاواعية التي ألغيناها منذ البدء. فالتصوف يستبعد كل معرفة: سواء أكانت هي الوعي بالخارج، أم كانت هي الوعي بالذات. بعبارة أخرى. ليس ثمة معرفة صوفية بنفس مستوى المعرفة- الفلسفية ("العلمية" بالمعنى الهيجلي للكلمة) أو الديني (التويولوجي). بالتأكيد أن الصوفي، يتحدث عمومًا في واقع الحال، عن إله "غير القابل للوصف". غير أنه إذا ما ظل دينيًا، "أرثوذوكسيًا" فإنه سيطور معرفة تويولوجية لن تكون مختلفة عن المعرفة التويولوجية المتعالية التي يقصدها هيجل في نهاية الفصل السادس، والتي لا تقيم الاعتبار للتجربة الصوفية المعيشة لوحدة =

الفصل السادس: إن المعرفة الدينية، التويولوجية، المسيحية مطلقة: إنها معرفة مطلقة ونهائية بالنظر إلى محتواها، غير أنها تنتسب إلى حقيقة (كونية) مغايرة لحقيقتها الخاصة، أما الخطوة الثانية فتقوم على رد هذه المعرفة، التي هي معرفة كلية ومطلقة سلفًا، إلى ذاتها.

وهذا ما يقوله هيجل في الجزء الأول من المدخل القصير للفصل الثامن، ملخصا بدقة هذه النتيجة المستخلصة في نهاية الفصل السادس:

يقول ما يلي (ص 3.1، 549-12):

" لم تتجاوز روح الديانة الظاهرة – أو – المنكشف [أي المسيحي] بعد وعيه [-البراني] بما هو كذلك أو أنه، بالمثل: ليس وعيه الواقعي بكيفية موضوعية، موضوعًا مشيئًا [gegenstand] لوعية [البراني]. يتموضع [هذا الروح] نفسها بما هو كذلك، وكذا العناصر – المكونة التي تتمايز – أو تختلف في هذه الروح، داخل التمثل – البراني (Vorstellung)، وداخل صورة الموضوعية – المشيأة. إن محتوى التمثل – البراني [الديني أو التويولوجي] هو الروح المطلقة؛ وهو يتعلق فقط بالنفي - الديالكتيكي (Aufheben) لهذه الصورة (blossen) الوحيدة [للموضوعية – المشيأة]. أو بالأحرى: مادام أن هذه الصورة منتمية بالخصوص إلى الوعي [-البراني] بما هي كذلك، فإن حقيقة [أو الواقعة المنكشفة] هذه

=الذات والموضوع. أما إذا أراد رد الاعتبار لهذه الوحدة، فإنه سيطور تويولوجيا"زندقة"، ملحدة، ناسوتية، تقترب إلى حد ما من المعرفة المطلقة التي سعى إليها هيجل في الفصل الثامن. وبالإمكان القول، بأن المعرفة الهيجلية ليست شيئًا آخر سوى حصول الوعي المطلق بالتجربة الصوفية لوحدة الذات العارفة والموضوع المعروف. فقط لا معنى لأن نسمي هيجل "صوفيا"؛ لأن معرفته هي أساسًا "عقلانية"، "منطقية"، واللوغوس هو الذي يعبر عنها. وبالرجوع إلى تيمة مدخلي، يمكن التمييز إذن بين ثلاثة نماذج من الرضى المطلق: 1- الرضى اللاعقلاني، الصامت للمتصوف (عن مثل هذا الرضى يتحدث هيجل عن الـ Andqcht، عن "الوحدة الصوفية". في الفصل السابع، ص 495، وما يليها): 2- الرضى الناطق الذي هو: أ) ديني، إذا ما تحدثنا عن كائن مُغاير لذواتنا. أو هو: ب) هيجلي، إذا ما كنا راضين ونحن نتحدث عن ذواتنا.

الصورة يجب أن تكون معطاة سلفًا (Sichergeben) داخل التشكيلات. العينية [للوعي، المدروس سابقا في الفينومولوجيا]."

تعـــد المعرفـــة المطلقة، للتويولوجي المسيحـــي ذروة الوعـــي البراني Bewusstsein. وهذه المعرفة لا تقيم اعتبارا للإنسان الواقعي العارف بكينونته « Wivkliches Selbst –Bewusstsein » فمعرفة التويولوجـــي هـــي وعـــي (بالخارج)، لكنها ليست وعيًا بالذات. يكفي فقط تحويل الوعي Bewusstsein إلى وعي بالذات Selbest bewusstsein والتعالي إلى محايثة، من أجل بلوغ المعرفة المطلقة للحكيم، التي هي ذروة الوعي بالذات (مع العلم، أن الحكيم، لا يستطيع القيام بعملية التحويل إلا إذا كان "مطلقًا"، أي إذا كان واقع وعيه الخاص كليًا ونهائيا، ولن يكون كذلك إلا باعتبار كونه مواطن الدولة "المطلقة" الكونية والمتجانسة.)

والحال أنه يقول في العبارة الأخيرة من المقطع المستشهد به بأن هذا التحول من التويو–لوجيا إلى الحكمة، إلى المعرفة ضروري، وبأن هذا الانتقال قد حدث سابقا داخل التشكيلات العينية للوعي المدروس في الفصول السبعة الأولى للفينومونولوجيا. والمراد هو الإنسان المتحدث عنه في نهاية الفصل السادس: أي نابوليون، الإمبراطورية (الكونية والمتجانسة) النابوليونية (التي تعتبر متحققة بالفعل من حيث المبدأ). هذا الإنسان هو الحقيقة Wahrheit أو الواقعة – المنكشفة للصورة التويو–لوجية لأنه هو الذي حقق الكمال الذي تحدث عنه التويولوجي، والذي لا يغدو عند هذا الأخير سوى فكرة مجردة، ما دام أن الإله الذي يجب أن يحققه لا يوجد قط.

أما كيفية استدلال هيجل فهي كالتالي: بالفعل فقد نمت معالجة "الصيغة" المتساءل بشأنها، أي التويولوجيا المسيحية: إنها واقعة سيكولوجية، وهي فكرة واقعية بما هي فكرة. إذن فهي لن تكون إلا شيئًا من اثنين: فإما أنها تحيل إلى واقعة – موضوعية (wirkichkeil)، أو أنها لا تحيل إلى ذلك. في الحالة الأولى، ثمة واقعة

في العالم تحقق الفكرة التي شكلها الإنسان عن إلهه؛ وهذه الواقعة لن تكون ظاهريًا سوى الواقعة الإنسانية. أما في الحالة الثانية تكون الفكرة المطلقة مثالا "مجردا". والحال أن هيجل يفترض أن أية فكرة يتصورها الإنسان تنزع بالضرورة إلى التحقق، وأنها يمكن ويجب أن تتحقق (إذا لم تكن خاطئة تمامًا).

إذن يجب أن تنتج الفكرة المسيحية نموذجًا جديدًا للوجود الإنساني. بيد أن دائرية الفينومونولوجيا تبرهن على أن التحاليل المجراة تستنفد كل الإمكانيات الوجودية.

إذن يجب أن تكون الفكرة المسيحية متحققة سلفًا. وما علينا سوى البحث ضمن الموجودات الموصوفة في الفينومونولوجيا عما يحيل إلى هذه الفكرة. وسنجد عندئذ المواطن النابوليوني، أو بالأحرى – هيجل بعينه.

يستنبط هيجل، انطلاقا من حدث وجود التويولوجيا (المسيحية) ومن افتراض دائرية الفينومونولوجيا، ضرورة تحقيق الإنسان داخل العالم للفكرة المسيحية. إذن فهذه الفكرة هي حقيقة Wahrheit. بالمعنى الذي تحيل فيه إلى واقعة-موضوعية (التي هي إنسان 1806 تحديدًا). غير أن هذا غير كاف. لأن الـWahrheit ليست هي الواقعة فقط. إنها الواقعة المنكشفة (بالكلام). أي الواقعة – الواعية بذاتها. إذن فإثبات وجود Wahrheit حقيقة "الشكل" التويولوجية، هو إثبات ليس فقط لوجود المواطن "المطلق"، بل أيضًا للمواطن الواعي بذاته، أي للمواطن "المطلق" وقد صار فيلسوفًا (أو بالأحرى فقد صار حكيمًا مادام أنه"مطلق"). إذن فهو إثبات (أو افتراض) وجود هيجل نفسه. وهذا ما قلته في مدخلي، فالانتقال من التويولوجيا (المسيحية) إلى الأنثربولوجيا (الهيجلية) ليس حتميا إلا بالنسبة للفيلسوف (الذي هو هيجل عينه). والحال أن لا شيء يبرهن على أن مجيء الفيلسوف ضروري. لا شيء يبرهن في الواقع، بأن مواطن الدولة الكاملة لا يقدر أن يظل (نسبيًا) غير واعٍ، وبالتالي محافظًا على الديانة. والتويولوجيا (المسيحية)، معتبرًا أن هذه الدولة ليست بمثابة نتاج عمله، وإنما هي بمثابة عمل الإله.

كيفما كانت الحال، يبين جليًا، هذا الجزء الأول من المدخل، الذي يلخص استدلال الفصل السابع، فيما يختلف فيه الحكيم بمعرفته المطلقة، عن الدياني بديانته أو بتويولوجيته "المطلقة". يبين هذا الجزء الأول جيدًا أن الحكيم يُعارض الدياني. في الجزء الثاني من المدخل الذي يشير، على العكس من ذلك، إلى موضوع الفصل الثامن، يتحدث هيجل عن الحكيم، أو عن "المعرفة المطلقة" كما هي في ذاتها (ص 549،1.13-550،1.2):

"يجب أن يعتبر فعل – تجاوز الموضوع – المشيأ للوعي [البراني] بوصفه أحادية تقوم في كون الموضوع- المشيأ يظهر باعتباره رجوعًا إلى الأنا – الشخصي. بل على العكس. [يعتبر]، [هذا الفعل] بكيفية أدق، كما لو أنه، من جهة، هو الموضوع – المشيأ الذي يظهر للأنا الشخصي كتلاشٍ، ومن جهة أخرى فإن الاستلاب، أو – تخارجية الوعي بالذات هو الذي يفرض الشيئية؛ – وأن هذا الاستلاب أو تخارجية التخارجية له دلالة أو قيمة ليست فقط سلبية – أو سالبة للموضوع – المشيأ. وإنما إيجابية أيضًا، فهذه الأخيرة ليست لأجلنا ولأجل ذاتها، بل [أيضًا] من أجل الوعي بالذات عينه.

للمبدأ السلبي أو السالب (das negative) للموضوع – المشيأ، أي لفعله المبطل جدليًا لذاته عينها دلالة أو قيمة إيجابية لأجل الوعي بالذات؛ – وهذا يعني بأن: الوعي بالذات يعلم – أو- يعرف عدمية (Nichtig Keit) الموضوع المشيأ. فمن جهة [هو يدري] أنه يسلب ذاته-أو- ينسلخ خارجًا عنها. لأن في هذا الاستلاب أو التخارج يفرض ذاته بما هو موضوع – مشيأ؛ أو [يمكننا أن نقول بالأحرى] إنه يطرح – بغاية الوحدة-الكاملة (Einheit) الملتحمة بالكينونة- من أجل ذاتها- الموضوع-المشيأ كما لو كان هو ذاته، من جهة أخرى. ثمة في هذا ذلك العنصر – المكون المتمثل في كون الوعي بالذات قد أبطل جدليًا، واستعاد أيضًا في ذاته هذا الاستلاب –أو-التخارج، وهذه الموضوعية – المشيأة؛ – إذن يكون [الوعي بالذات] قريبا من ذاته – (bei Sich) داخل كينونته- الأخرى".

يجب للتمكن من بلوغ المعرفة المطلقة "تجاوز" التعارض بين موضوع المعرفة المطلقة وبين ذاتها، أي الإنسان الذي يمتلكها: يجب رد المعرفة المطلقة، أي الكلية والنهائية، إلى الذات عينها. وقد فسر لنا هيجل ما يعنيه ذلك.

لا يتعلق الأمر، قبل كل شيء، لا بأنوية، ولا "مثالية" ولا "ذاتية" كيفما كان نوعها: " الموضوع-البراني-المشيأ لا يرجع داخل الأنا-الشخصي". فالحكيم الذي يرد كلية معرفته إلى ذاته-عينها لا يثبت قط أنه هو كلية الكينونة، باعتباره داخل عزلته الخاصة، داخل حميمتّه الداخلية الذاتية حقًا. ليست أناي (ولا الأنا -المجرد) Iche، ولا "الأنا-الشخصي Selbest، ولا فكري، ولا أي شيء آخر من نفس النوع، هو الكل.

لأجل أن تقدر المعرفة على أن تكون مطلقة، حسب هيجل، أي من أجل أن يتم التوافق ما بين الذات وموضوع المعرفة، يجب أن يظهر الموضوع-البراني ذاته للوعي-البراني بما هو تلاش. لهذه العبارة دلالة تويولوجية. نعلم أنه في المسيحية تبطل الديانة نفسها بما هي ديانة. هكذا يفسر هيجل المتن الإنجيلي: التويولوجيا المسيحية هي تويولوجيا الإله ميتًا بما هو إله. وبذلك تعد المسيحية إلحادية لا واعية سلفا، بل رمزية. لم تقم المعرفة المطلقة سوى بالوعي بهذه الإلحادية، أو الأنثربو- إلهية، وبالتعبير عنها بعقلانية من خلال المفهوم (Begreft=لوغوس).

بعبارة أخرى، لا يمكننا "إبطال" (Aufheben) الديانة في أية صورة من صوره. لا يمكننا أن "نبطله" نهائيًا إلا في صورته المسيحية.(حينما نبطل إلها "من الخارج"، لا يمكننا إلا تعويضه بإله آخر؛ وحتى يختفي الإله اختفاء تامًا، يجب أن يبطل ذاته، والإله المسيحي بالتحديد هو من يبطل ذاته بما هو إله، ليصير إنسانًا". بإيجاز، لا يمكن لإلحادية الحكيم أن تتأسس عقب تويولوجيا ما، إنها نشأت عن التويولوجيا المسيحية، ولم تنشأ إلا عنها. (لا يتعلق الأمر، بالتحديد، بالإلحادية، وإنما بالإنسية- الإلهية، والحال أن الإنسية-الإلهية الهيجلية تفرض التويولوجيا المسيحية، مادام أنها تطبق على الإنسان فكرة الله المسيحية. بيد أننا نعلم بأن الديانة

لا تقوم سوى بإسقاط الواقعة الاجتماعية التي نشأت فيها على الماوراء. يلزم القول إذن، بأن الحكيم لا يغدو ممكنًا إلا بعد تحقق العالم التاريخي حيث تمكنت الديانة المسيحية من النشوء والاكتمال.

غير أننا لسنا محتاجين قط إلى اجتياز الأنثربولوجيا الهيجلية للوصول إلى هذه النتيجة. يمكننا أن نلتقطها مباشرة من النص المذكور، برد كلمة « Gegnestand ». الموضوع –البراني، إلى الكون الواقعي، أي إلى العالم الطبيعي والإنساني أو الاجتماعي.

لنتحدث أولاً عن العالم الاجتماعي. "الموضوع البراني" للإنسان هو هنا إنسان آخر. والحال أن هيجل في الفصل الرابع قد بين بأن هذا لا يجدي نفعًا لإنسان يقضي قضاء تامًا على إنسان آخر، أي يقوم بقتله، لأن الإنسان الهالك لم يعد نافعًا.[1]

ما يمكن اعتباره، هو فقط الإبطال-الذاتي للآخر. والحال أن الإنسان الذي "يبطل" ذاته إزاء آخر، يكون خاضعًا له كعبد خاضع لسيده. إذن لكي تكون المعرفة مطلقة، يجب أن "يبطل" الموضوع ذاته. وهذا يعني على المستوى الاجتماعي، أنه لابد من وجود ظاهرة العبودية، وكل ما يترتب عنها، بما في ذلك جدل السيد والعبد ، أي مجموع التطور التاريخي للإنسانية، كما تم وصفها في الفينومونولوجيا. بعبارة أخرى، ليس الحكيم ممكنًا إلا داخل الدولة التي تكمل هذا التطور، بحيث "يبطل" كل المواطنين ذاتهم، بكيفية لا يكون فيها أحد بالنسبة للآخر Gegeng –Stand موضوعًا – برانيًا مشيئًا؛ بحيث تنعدم المنافع الخاصة التي تتضارب فيما بينها.

بالمثل برجوعنا إلى العبارة المتعلقة بالعالم الطبيعي، نرى بأن الحكيم ليس ممكنًا إلا في عالم مستعد للفعل التقني الإنساني، بحيث تصير الصحراء، والحيوانات الضارية، وتقلبات الجو، إلخ، خاضعة للإرادة الإنسانية.

---

(1) يغدو هذا الإبطال اللاجدلي معادلاً لإلحادية (الكوميديا البرجوازية). وليس لإنسية-تأليهية (للمواطن الهيجلي).

يمكننا بصفة عامة، أن نقول ما يلي: تفترض المعرفة المطلقة، أي الحكمة، النجاح الكامل للفعل السالب للإنسان. وهذه المعرفة ممكنة فقط في:1- الدولة الكوني المتجانسة، حيث إن أي إنسان ليس غريبًا عن الآخر، وحيث ينعدم أي تعارض اجتماعي لم يتم إبطاله؛ 2- في قلب طبيعة تخضع للعمل الإنساني، طبيعة لا تقاوم قط الإنسان، ليست غريبة عنه، إذا كان الحكيم قادرًا، في المعرفة المطلقة، على أن يؤكد تأكيدًا صائبًا تطابق الكينونة بما هي كذلك، بكينونته ذاتها، فلأنه يقوم بتجربة واقع غدت فيه الصراعات داخل الدولة، منتفية تمامًا، فلم يعد قط أي تعارض بديهي بين ذاته وبين العالم (الاجتماعي والطبيعي). قبل هذه التجربة (Erfahrung) لا يمكن أن يكون إثبات هوية/ تطابق الذات والموضوع، إلا مجانيا.

وهذا أيضًا لا يكفي. لا يكفي فقط، أن نعرف بأن العالم، وأن الدولة المقصودة، مهيئان لتطابق واقعي بينهما. لا يكفي من أجل بلوغ المعرفة المطلقة، أن نلاحظ (مع كانط) "الصدفة المتعالية" التي تسمح لنا أن نطبق على الوجود الواقعي معرفتنا المجردة، وإخضاعه بهذه المعرفة. يجب أيضًا أن نعترف بما نسيه كانط، وما عبر عنه هيجل: أي أن "الشيئية مفروضة باستلاب الوعي بالذات". يجب الاعتراف بأن "الصدفة المتعالية" لا توجد، كما لا توجد هوية معطاة، بل ثمة تطابق فعال واعٍ وإرادي. ينجزه الإنسان ذاته، بعمله داخل صراعاته (الاجتماعية).

تعني العبارة إياها، من وجهة نظر تويولوجية، أنه لا يكفي القول بأن الإله لا يوجد، بهدف إبطاله تمامًا. يلزم أيضًا، كما عبر عن ذلك هيوم جيدًا، أن نفهم لماذا أثبتنا وجوده، يلزم أن نفهم لماذا وكيف خلقه فكر الإنسان. معنى ذلك أن نقول بأننا لا نستطيع تحقيق الحكمة إلا بعد تقويض الديانة بتأويلها تأويلاً أنثروبولوجيا، كما هو الأمر في الفصل السابع.

يجب أن نفهم بأن الإنسان خلق الآلهة مسقطًا ذاته، بوصفه مثالاً، على الماوراء.

بصفة عامة يجب أن نعرف بأن الكائن في كليته لا يختزل في الكائن المعطى؛ يجب أن نعرف أن كلية الكائن تستلزم أيضًا كائنًا خلقه إنسان واع بذاته، يتخارج أو يُستلب (Sichentaussert) عبر الفعل، فيحقق خارج ذاته أفكارًا يصوغها في أعماقه الباطنية. بإيجاز، فقط بمجرد ما يعرف الإنسان أنه كائن فعال سالب، فإنه يتمكن تمكنًا ناجحًا من بلوغ الحكمة، فيؤكد في المعرفة المطلقة، تطابقه مع الكينونة في كليتها. لا يمكن للفيلسوف أن يصير حكيمًا إلا من خلال الفهم الذي يتجلى في الفينومولوجيا (خاصة في الفصول السبعة الأولى).

ليصير الإنسان كذلك، يجب عليه أن يفهم ذاته على هذا المنوال. بعبارة أخرى، لا يكفي أن يكون فعلاً سالبًا، أن يكون مواطنًا- عاملاً في الدولة الكاملة. بل يجب معرفة ذلك، ويجب اكتساب الوعي بالذات. وهذا ما يعبر عنه هيجل حين يقول بأن الإبطال الذاتي للموضوع، وأن وضعه من طرف الذات يجب أن يكونا ليس فقط "في ذاتها" أو "من أجلنا"، بل أيضًا من أجل الوعي-بالذات نفسها.

هذا يعني أنه لا يكفي، لأجل بلوغ المعرفة المطلقة، أن يكون المرء "فيلسوفًا" بالمعنى العادي للكلمة، لا يكفي فقط الاستدلال انطلاقًا من شيء ما لا نكونه. غير أنه لا يكفي قط أن يكون المرء إنسانًا كاملاً. بل يجب أيضًا الاستدلال حول هذا الإنسان الذي نكونه. أو كما يقول هيجل، يجب على الإنسان أن "يبطل ديالكتيكيا" وأن يستعيد في ذاته الاستلاب أو الموضوع-البراني "المتحقق" بالفعل وبالصراع والعمل.

لا يتعلق الأمر بـ « Zuvuck-Kehren » بالموضوع داخل الذات، وإنما بـ« Zuruck-nehmer » بالموضوع الذي تطرحه الذات حسب هيجل. أي أن تطابق الحكيم مع موضوع معرفته، يكون نشيطًا بالمعنى الذي يستلزم ويفترض وجود فعل الصراع والعمل الذي من خلاله يبطل الإنسان بالفعل التعارض بينه وبين العالم الطبيعي والاجتماعي، بين الذات والموضوع. لا تكون الطمأنينة

الراضية للحكمة التأملية ممكنة إلا بعد الجهد المنتصر المبذول بالعمل والصراع. بيد أننا نرى أن الحكمة هي التي يجب في نهاية المطاف، أن تحظى بهذا الجهد. لم يخلق الإنسان عالمًا خارجيًا عبر الفعل، إلا من أجل أن "يستعيده" في ذاته بالتأمل الفاهم. إننا نحول الطبيعي بالعمل من أجل أن نفهم هذا العالم ذاته. بإيجاز ليس ثمة دولة كاملة، وبالتالي التاريخ كله، إلا من أجل أن يقدر الفيلسوف بلوغ الحكمة، بتأليفه لكتاب ("التوراة") يتضمن المعرفة المطلقة.

من المؤكد، أن الدولة ضرورية. ليس فقط من أجل الحفاظ على جسد الحكيم، كما كان يعتقد قبل هيجل. بل هي ضرورية، لأجل الحكيم بصفته حكيما، فهي ضرورية لتوليد الحكمة. غير أن الحكيم وحكمته هما التعليل الأخير للدولة والتاريخ. يجب أن تكون الدولة منسجمة وكونية قصد تحقق انسجام المعرفة التي تنمو فيها. وهذا ما يعلمه الحكيم. إنه يعلم أن الدولة "المطلقة" ليست في نهاية الأمر، إلا وسيلة للوصول إلى الرضى الواعي بذاته، عبر التطابق الحقيقي ومع كلية الوجود داخل المعرفة المطلقة.

يقدم الجزء الثاني من المدخل تحليلاً للشروط الواقعية، الوجودية للمعرفة المطلقة، أي تحليلاً شاملاً للحكيم. غير أن بإمكاننا أيضًا أن نرد هذا المقطع لا إلى الحكيم، وإنما إلى الحكمة ذاتها، أي عبر تحيل صوري للمعرفة المطلقة. لكن بما أننا مازلنا منشغلين بالمعرفة المطلقة، فإننا سننتقل إلى الجزء الثالث والأخير من المدخل.

يتحدث هيجل، في الجزء الأول، عن الدياني Religieux وعن معرفته التويولوجية مقابل الحكيم ومعرفته المطلقة. وقد تحدث في الجزء الثاني، عن الحكيم ذاته، أو بالأحرى عن الحكيم في علاقته بحكمته، المعرفة المطلقة. أخيرًا سيتحدث هيجل في الجزء الثالث، عن الحكيم في علاقته بالفيلسوف، بعبارة أخرى، سيتحدث عن صيرورة الحكمة (عن المعرفة المطلقة) انطلاقًا من المعرفة الفلسفية.

يشير هذا الجزء الأخير من المدخل، في نفس الوقت، إلى موضوع الجزء الأول من الفصل ذاته (ص 550،2.1-10):

"هذا [كله] هو الحركة [الديالكتيكية] للوعي [البراني]؛ وأن هذا (الوعي) هو كلية عناصره- المؤسِّسَة constitutif داخل تلك الحركة.-يجب على الوعي [البراني] أن يتصرف بنفس الطريقة إزاء الموضوع – المشيأ. [أي] تبعًا لكلية التحديدات – الخاصة لهذا الموضوع؛ ويجب عليه أن يتصوره هكذا من خلال كل من هذه التحديدات. تحول كلية التحديدات- الخاصة الموضوع المشيأ، في ذاته، إلى واقعة جوهرية روحية؛ كما أنه يصير كذلك بالنسبة للوعي [البراني] بحق، عبر فعل –تحصيل – أو لفهم (Auffassen) كل واحدة من هذه التحديدات الخاصة كما [هو] الأنا- الشخصي، أي عبر هذا السلوك الروحي إزاء هذه التحديدات الموصوفة." يتعلق الأمر بالمعرفة المطلقة، ويظهر لنا أن هذه المعرفة مطبوعة قبل كل شيء بكليتها « Totalitat » "كلمة وردت ثلاث مرات في هذه الأسطر الثمانية). إن القول بأن هذه المعرفة "مطلقة" يعني أنها صحيحة بصفة كلية ونهائية، يعني أنها"شاملة"؛ أي أنها تستلزم في ذاتها، بصفة افتراضية على الأقل، كل التحديدات الممكنة لمعرفة الوجود، والذات والموضوع. وسيذكر هيجل لاحقا بأن كلية المعرفة تنكشف لذاتها عبر دائريتها.

يقول هيجل، في العبارة الأولى من المقطع المذكور، بأن الحركة الديالكتيكية الموصوفة في المقطع السابق تكوِّن كلية العناصر – المؤسسة للوعي. بعبارة أخرى فالحكيم هو الإنسان الكامل، أي هو من يستنبط في وجوده كل إمكانيات الإنسان الوجودية. وهو لا يتمكن من إدماجها، بكل بداهة، إلا بعد أن تكون قد تحققت الواحدة منها تلو الأخرى عبر مجرى التاريخ. فالحكيم بوصفه تكامل سيرورة التقدم التاريخي للإنسان، يكمل هذه السيرورة، فلا يمكنه أن يظهر إلا في نهايتها. ولأنه الوحيد الذي يدمج كلية الإمكانات الوجودية، فإن وعيه بالذات هو معرفة مطلقة.

غير أن هيجل يقول، في العبارة الثانية، بأن أمر إدماج كلية الإمكانات الوجودية داخل وجوده لا يكفي من أجل أن توجد حكمة راهنة، أي "معرفة مطلقة". يوجد هذا التكامل أو الحكمة الافتراضية عند كل مواطن من مواطني الدولة المطلقة. لكن المواطن الفيلسوف هو وحده الذي يستطيع تحقيق الحكمة الفعلية. لابد، من أجل تحيين الحكمة، من تحصيل الوعي بالكلية التي نستبطنها في ذاتنا. ومادام الإنسان هو دوما إنسان – في – العالم"، واعٍ بالكلية في ذاته بما هو ذات، فإنه أيضًا واعٍ بكلية العالم، أو "بالموضوع". بمجرد ما نحصل الوعي بهذه الكلية المزدوجة، فإننا نعترف على انسجامنا المطلق، أي على الهوية الأساسية للذات والموضوع، للإنسان – في – العالم"، و"العالم الذي يتضمن الإنسان". بما أن "المعرفة المطلقة" كلية، فهي إذن معرفة بالذات وعِلم بالعالم كذلك. ولهذا فقط في هذا التطابق، المتحقق "في المعرفة المطلقة" بواسطة الحكيم، تكون كلية الكينونة المنسجمة هي الروح، أي الكينونة – الواقعية – الواعية بحقيقتها.

بما أن الإنسان- الكامل يتحقق شيئًا فشيئًا عبر مجرى التاريخ، فإن المعرفة الكاملة لها بدورها تاريخ. وهذا التاريخ هو تاريخ الفلسفة، تاريخ محاولات الإنسان من أجل فهم العالم، وفهم ذاته في ذاته. فضلاً عن ذلك، فليست مراحل التطور الوجودي، والتطور الفلسفي، إلا مظهرين متكاملين لنفس التطور الوحيد. وهذا التطور المزدوج هو ما يصفه هيجل في الفصول السبعة الأولى من الفينومونولوجيا.

من جهة فالحكيم هو إنسان أو مواطن يعي ذاته، وهو من جهة أخرى الفيلسوف الذي بلغ غايته. لكي يعي المرء ذاته، لابد له من الوعي بصيرورته، بهذه الصيرورة الكاملة والمكملة للإنسان التي وصفها هيجل في الفينومونولوجيا. لا يكون الإنسان إذن واعيًا بذاته تمامًا إلا بقدر ما يكون قارئا (أو كاتبا) للفينومونولوجيا: بالكيفية التي قرأناها بها لحد الآن. أي في مظهرها الأنثروبولوجي أو "الوجودي". غير أن الفيلسوف وقد صار حكيما. يجب عليه أيضًا، أن يستنبط صيرورته بما هو فيلسوف واعٍ بذلك: يجب أن يعي الصيرورة أو

تاريخ الفلسفة. يجب عليه أن يقرأها في المظهر الذي تفاديناه، في مظهره "الميتافزيقي" أو كما عبر هيجل هنا، من وجهة نظر "علاقة الوعي بتحديدات الموضوع الذي يتعلق بفهمه باعتباره تحديدات للأنا". بالتأكيد، فوجهتا النظر. في نص الفينومونولوجيا قد اجتمعتا؛ فلا يمكننا قط الفصل بينهما. غير أن الموقف الفلسفي يفترض، مبدئيًا، الموقف الوجودي، ولهذا فإن الفينومونولوجيا يجب أن تقرأ مرتين: مرة كما قرأناهـا لحـد الآن. (إلى نهايـة الفصل السابع). بما هي فينومونولوجيا مكونة للإنسان الفاعل، ومرة ثانية على مستواها الميتافزيقي، من الفصل الأول إلى الفصل الأخير، باعتبارها فينومونولوجيا تكوينية للفيلسوف، أو بالأحرى للحكيم.

وهذا ما يشير إليه هيجل حين يقول، إنه لابد لبلوغ "الحكمة المطلقة" من استعادة المراحل الفلسفية الواحدة تلو الأخرى والموصوفة في الفصول السبعة الأولى. وهذا هو ما قام به هو نفسه في الجزء الأول من الفصل الثامن، والذي يعتبر ملخصًا للفصول السبعة الأولى، غير أنه تلخيص لمظهره الثاني، للمظهر الميتافزيقي فقط، المظهر الذي تفاديناه إلى حد الآن في تأويلنا. وسأخصص تحليلاً لهذا المظهر في الدرس القادم.

المحاضرة الرابعة

تأويل الجزء الأول من الفصل الثامن

(**ص** 1،1،550. 11-9.1،559)

يمكن تقسيم النص نفسه للفصل الأخير من الفينومونولوجيا إلى ثلاثة أجزاء. الجزء الأول (يقارب ست صفحات) يهتم بالفلسفة؛ أما الثاني (خمس صفحات) فيهتم بالحكيم، أما الثالث (ثلاث صفحات) فيهتم بالحكمة، أو كما يقول هيجل، بـ "العلم" (Wissenschaft). بعبارة أخرى: يتعلق الأمر في الجزء الأول بالمسلك المؤدي إلى الحكمة أو إلى العلم، ويتعلق الأمر في الجزء الثاني بالدعامة الواقعية، الوجودية للحكمة، أي بالإنسان الذي يطور العلم، أو المعرفة

المطلقة؛ ويتعلق في الجزء الثالث بهذه المعرفة نفسها، بوصفها كذلك، مستقلة عن المسلك المؤدي إليها وعن الشروط الواقعية المنتجة لها.

يمكننا القول أيضًا بأن الجزء الأول يهتم بالحكيم وبحكمته بالقدر الذي يمثلان فيه النتيجة الشاملة والنهائية للتطور (الزماني) للإنسانية، في حين يتحدث الجزء الثاني عن هذه النتيجة باستقلال عن أصلها، من خلال عزل اللحظة الأخيرة للزمان. (التي يوجد فيها الحكيم) عن مجموع الامتداد الزماني بكيفية ما؛ أما الجزء الثالث فيرد هذه اللحظة الأخيرة من الزمان إلى الأبدية؛ ويرد الحكيم الذي يكمل التاريخ، إلى الحكمة، أو إلى "المعرفة المطلقة" التي، بما أنها دائمة etrnel، فهي الأبدية l'eternité.

أخيرا، يجب القول، ونحن نستعمل المصطلح الذي يستخدمه هيجل نفسه في الفصل الثامن، بأن الجـزء الأول مـن هـذا الفصل يهتم بالوعـي-البراني Bewusstsein؛ يهتم الجزء الثاني، بـ الـ « absolutesWissen » (المعرفة المطلقة). أما الجزء الثالث فيهتم ـ بـ ـ الـ « Wissenschaft » بالعلـم. فالـ Bewusstsein (الوعي-البراني)، هو الفيلسوف؛ والـ « absolutes Wissen » (المعرفة المطلقة) هي الحكيم الذي يحقق الحكمة؛ أما الـ « Wissenschaft » (العلم) فهو الحكمة نفسها.

نلاحظ أولاً وقبل كل شيء، حسب ما قاله هيجل في الفصل الثامن، بأن مجموع الفصول السبعة الأولى من الفينومونولوجيا، أي كل الفينومونولوجيا بالمعنى الدقيق للكلمة، هو تحليل للـ Bewusstsein، أي للوعي بالخارج (هذا ما قاله أيضًا هيجل في المقدمة، وفي موضع آخر). مع العلم بأن هذا المصطلح، يجب أن نستعمله هنا بالمعنى الواسع، مادام أن هيجل يمنح عنوان "Bewusstsein" (بالمعنى الحصري) للفصول الثلاثة الأولى، مقابل الفصل الرابع الذي يسميه "Selbestbewusstein" (الوعـي بالذات). والفصـل الخامـس يسـميه بـ« Vernunf » (الفهم. إلخ...

يريد هيجل أن يقول فقط بأن الأمر يتعلق في كل الفينومونولوجيا (أي الفصول السبعة الأولى) بوضعية يوجد فيها الوعي بالخارج، أي أن ثمة تمييزًا ما بين الموضوع والذات (التي تؤول إلى هذا الموضوع)، وما بين الإنسان والعالم الذي يعيش فيه. وهكذا فإن الـ "Selbestbewusstein" الوعي بالذات، هو وعي بالذات داخل الـ "Bewusstsein" الوعي بالخارج بالمعنى الواسع للكلمة: الإنسان يعي ذاته وهو يعرف أو (يظن) أنه يعيش في عالم براني عنه. نفس الأمر بالنسبة ل "العقل" لـ "الروح" ولـ "الديانة" (الفصل الخامس، السادس، والسابع). في كل هذه المواقف، ثمة عالم يقابل الإنسان، موضوع يقابل الذات، أي أننا داخل الموقف العام لـ "Bewusstsein" بالمعنى الواسع.

إذن فإن المصطلح التكويني بالنسبة لكل الظواهر المدروسة في الفينومونولوجيا، هو "Bewusstsein" (وهيجل يسمي هذه الظواهر غالبا بـ: « Gestaltungen des Bewusstsein» وحَيْثُ إن ثمة وعي بالخارج، فهناك أيضًا هذا "الخارج" نفسه. وحيث إن ثمة "Bewusstsein"، فهناك أيضًا « GeGen –Stand » الموضوع –المشيأ مقابل الوعي الذي يؤول إليه. بعبارة أخرى، هناك مستويان متوازيان: مستوى للوعي، ومستوى للموضوع. بإمكاننا القول أيضًا بأن الكينونة في كليتها الواقعية، تقدم مظهرين مختلفين غير أنهما متكاملين، متعارضين غير أن كلا منهما ينتسبان إلى بعضهما البعض: المظهر الأول يكشف الكلية، والمظهر الثاني ينكشف من خلال المظهر الأول.

كلية الكينونة، في المظهر الأول، هي الإنسان-في-العالم (الإنسان بوصفه كلية زمكانية، أي هو الإنسانية في مجمل تاريخها)؛ أما كلية الكينونة، في مظهرها الثاني فهي العالم الذي يعيش فيه الإنسان، أي الطبيعة. إذن إذا كانت كلية الكينونة توجد باعتبارها تطورا "حركة"، فإن هناك بالضرورة تطورين متوازيين: تطور الإنسان، وتطور العالم؛ أو بالأحرى: تطور الوعي- البراني، وتطور الموضوع- المشيأ[1].

---

(1) تكون الطبيعة، منظورًا إلهيًا بمعزل عن الإنسان، وباستقلال عنه، أي بكيفية تجريدية، مجرد مكان وليست زمانًا؛ أي أنها لا تتطور. غير أن العالم الواقعي يقتضي في واقع الأمر =

لكننا نعلم (وهذا ما يردده هيجل في مدخله القصير إلى ملخص الفينومونولوجيا الذي قدمه في الفصل الثامن) بأن الأمر لا يتعلق في الفينومونولوجيا، لا بكلية الكينونة، بما هي كلية، ولا بمظهرها الطبيعي. فالأمر يتعلق بالإنسان وحده؛ يتعلق الأمر بالوعي"Bewusstsein". وليس بموضوع الوعي « Gegenstand des Bewusstseins[1] » تتناول الفينومونولوجيا، بالتأكيد. الوعي لا موضوع الوعي.على الأقل هناك في الفينومونولوجيا مستويان متقابلان أو متوازيان.

إذا كان الأمر متعلقًا بتطور ما في الفينومونولوجيا، فلا يمكن أن يكون سوى الوعي-البراني. غير أن هذا التطور هو بدوره مزدوج بالضرورة. في واقع الحال، فإن للوعي مظهرين مختلفين، لكنهما متكاملين، متعارضين لكنهما ينتسبان لبعضهما. وهذا يعني أن الوعي (الإنساني) لا يكشف فقط المظهر اللاواعي (الطبيعي) للكينونة، بل يكشف أيضًا كلية الكينونة. أي أنه يكشف ذاته-عينها،

=الإنسان. والحال أن الإنسان زمان، حركة وتطور، العالم الذي يستلزم الإنسان يتطور هو أيضًا.

(1) ولهذا بالضبط تكون الفينومونولوجيا شيئًا آخر غير "فلسفة الروح « Geistes » في "الأنسكلوبيديا – موسوعة العلوم الفلسفية: إنها ظاهراتية العلم. لقد تمت دراسة الإنسان في "العلم" المقدم في "الموسوعة" بوصفه يشكل جزءًا من كلية الوجود [ارتأينا هنا ترجمة L'Etre بالوجود وليس بالكينونة. وهو ما يمكن أن يدركه القارئ من خلال السياق: المترجم]. أي بوصفه جزءًا مندمجًا في الطبيعة. بعبارة أخرى، لقد تم النظر للإنسان في حقيقته الواعية، أي في تاريخه الواقعي. أما الحديث عن الإنسان، فهو على العكس من ذلك في الفينومونولوجيا، يتم بتجريده عن العالم. أي أننا نتحدث عن إنسان مجرد، لا واقعي. فنتحدث بعبارة أخرى عن الوعي -البراني دون الحديث عن الموضوع -المشيأ الذي يرجع إليه هذا الوعي. نتحدث إذن ليس عن الوعي الواقعي، ولكن عن فكرة الوعي المجرد. وهذا يعني أننا نتحدث عن إمكانات بالوعي المثالية، أي عن نماذج مثالية وجودية، اجتماعية وسياسية، وليس عن الكيفية العينية التي تتحقق بها هذه النماذج في التاريخ؛ كما أننا نتحدث أيضًا عن نماذج مثالية في علاقة بالموضوع، أي عن إمكانات فلسفية، دينية أو جمالية، وليس عن تحقق هذه الإمكانات في تاريخ الفلسفة، الديانة والفن.

مادام أنه جزء من هذه الكلية. فهو من جهة وعي-براني، ومن جهة أخرى وعي بالذات.[1]

والحال أن الفينومونولوجيا قــد كتبت بطريقة تــؤول فيها كل لقطة إلى المظهرين اللذين تكلمت عنهما. إذن بإمكاننا قراءة الفصول السبعة الأولى من الفينومونولوجيا، من حين لآخر، باعتبارها وصفًا للوعي بالذات، أي بمختلف الطرق التي يفهم من خلالها الإنسان ذاته. فنأخذ كذلك بالتأويل الأنتربولوجي، الذي أتبناه في درسي. غير أنه بإمكاننا أيضًا أن نقرأ نفس الفصول باعتبارها وصفًا للوعي البراني، أي بمختلف الطرف التي يعي من خلالها الإنسان العالم والوجود بصفة عامة. كما نأخذ كذلك بالتأويل الميتافزيقي، الذي لم أتحدث عنه في درسي والذي يلخصه هيجل في الفصل الثامن.

لنر الآن ما يعنيه كل ذلك بالنسبة لفكرة الحكيم و"العلم".

لنتناول أولاً المستوى "الأنتربولوجــي". "إن الكينونــة الحقة للإنسان هي فعله" يقول هيجل، أي: أن الإنسان يبدع ذاته عبر الفعل السالب للمعطى، وبعد كل مرحلة مبدعة، فإنه يعي ما أبدعه، أي ما يكون بعد الوجود الصائر.

إذن لا يمكن لمعرفة محمولة على الإنسان أن تكون مطلقة، أي نهائية، إلا في اللحظة التي يتوقف فيها الفعل السالب توقفًا تامًا، أي في اللحظة التي يكون فيها الإنسان "متصالحًا" مع المعطى، و"راضيًا" به. بيد أن هيجل يؤكد من جهة في اللحظة التي كتب فيها الفينومونولوجيا، بأن هذا الفعل قذ توقف سلفًا، وأنه يزعم أن الظواهر المدروسة في الفينومونولوجيا قد استنفدت كل الأفعال، المبدعة

---

(1) مرة أخرى، لابد من النظر إلى هذا المصطلح بـالمعنى الواسـع. كـل الظـواهر المدروسـة في الفينومونولوجيا (وليس الفصل الرابع المعنون بـــ "Selbestbewusstein") هـي في نفـس الآن وعي-براني ووعي بالذات. وهذا ما يعنـي أيـضًا أن كـل وعـي بالـذات هـو وعـي بالذات داخل الوعي-البراني؛ بعبارة أخرى فإن الإنسان في الفـصول الـسبعة الأولى مـن الفينومونولوجيا يعي ذاته بوصفه معارضًا للعالم الذي يعيش فيه.

الممكنة. من جهة أخرى، فهو يبين أن كل لحظة سالبة مبدعة هي سلب لمعطى ينتج عن كل الأسلاب les négation المبدعة السابقة. بعبارة أخرى فالإنسان الذي يعيش في نهاية التاريخ يحقق الوجود الإنساني في كامل امتلائه: كينونة هذا الإنسان تستلزم كل الإمكانات الإنسانية. هذا الإنسان هو، كما نعلم، مواطن الدولة المطلقة. (إنه نابوليون عمليًا). غير أنه لا يكفي أن يكون المرء مواطنًا من أجل أن يغدو حكيمًا. الحكيم هو المواطن الذي يكون واعيًا بما يكونه وعيًا تامًا. وبما أن المواطن يستبطن في وجوده كلية الإمكانات الوجودية، فإن الحكيم يستبطن في معرفته المطلقة كلية الوعي بهذه الإمكانات. بعبارة أخرى، إنه يستبطن حيازات الوعي الجزئية للتحققات المتحيزة التي تمَّ وصفها في الفينومونولوجيا. بعبارة أخرى أن المرء يصير حكيما، وهو يكتب (أو يقرأ) فينومونولوجيا تتضمن لائحة كاملة لحيازات الوعي الجزئية. أخيرًا نصل إلى نهاية الفصل السابع، الإنسان واعٍ تمامًا بذاته بالمعنى الشديد للكلمة: أولا لأنه يَعْلَمُ كل ما هو عليه، وثانيًا لأنه يكون بالفعل كل ما يمكن للإنسان أن يكونه.

ومع ذلك، فلا يكفي، ليصير المرء حكيمًا، أن يكتب (أو يقرأ) الفينومونولوجيا في مظهرها "الأنثربولوجي". في الواقع، علم الحكيم حقيقي. أي أنه يكشف الواقعة. والحال أن ما هو واقعي، - هو الإنسان-في-العالم. الإنسان من غير العالم هو تجريد فاقد للوجود مثله مثل العالم من غير إنسان. يجب أن يكون أحدهما قادرًا على الوجود من غير الآخر. لكن الحكيم ليس اهتمامه منصبا على ما يوجبه إمكان وجوده: إنه يجب أن يفهم ما هو موجود. بيد أن ما هو موجود،-هو الطبيعة المفعمة بالكائنات الإنسانية، إنهم بشر يعيشون في حضن طبيعة تنشئهم وتهلكهم. معرفة الحكيم التي تكشف الوجود في حقيقته العينية لا تكشف إذن لا الإنسان في عزلته، ولا العالم منعزلاً. العلم يكشف الإنسان والعالم. بإمكاننا القول أيضًا بأن العالم منكشفا بالحكيم، وأن الحكيم ينكشف بالعالم، (أو بالأحرى-بانكشاف العالم). بل من الأصح القول بأن كلية الوجود الواقعي هي التي تكشف ذاتها لذاتها، وعبر ذاتها بوصفها "نسقًا للعلم" المطلق.

أو بالأحرى، يمكننا القول، بلغة الفينومونولوجيا، بأن الوعي وأن المعرفة داخل العلم يطابق الوعي بالذات أو معرفة الذات. في الواقع، فالوعي التام بالعالم الواقعي، هو بالضرورة أيضًا وعي تام بالذات، مادام أن الأنا متورطة في العالم، مادامت أنها حقيقة "دنيوية"، مؤثرة على العالم، وتتحمل عواقب فعلها. بالمقابل، فإن الوعي بالذات بما هو واقعي، هو بالضرورة وعي بالعالم الذي تتحقق فيه الأنا.

فقط لا يكون تطابق الوعي بالذات مع الوعي البراني ممكنًا إلا في اللحظة التي يكون فيها الوعيّان كليان.

وحيث إن الكل هو بالضرورة مطابق لذاته، فلا يستلزم ذلك قطعًا أن يطابق جزءًا من هذا الكل جزءًا آخر. بالتأكيد فكل وعي بالذات له وعي-براني يكمله بالضرورة: كل وعي هو حتما في ذات الآن "Bewusstsein" (وعي-براني) ووعي بالذات "Selbestbewusstein". لكن بقدر ما يكون الوعي بالذات غير كلي، فإن الوعي-البراني المقابل هو بالضرورة منظور: إنه يكشف مظهر الكائن الواقعي، ولا يكشف الكينونة في حقيقتها، أي في كلية مظاهرها. غير أنه، بالطبع، لا يمكن رؤية سوى منظور يندرج ضمن منظورات أخرى بشرط تجاوزه، أي أن (تتموضع) داخل منظور آخر. وذاك الذي يتموضع في منظوره الخاص، و"يتضامن" معه، فيرى فيه حتما، ليس فقط منظورًا ما، بل رؤية كلية للواقعة.

إنه يظن أنه يمتلك "العلم". في حين أنه لا يمتلك في الواقع، سوى "إيديولوجية" ما. لأن امتلاك إيديولوجية ما، هو بالضبط، إثبات بأن العالم (الطبيعي والاجتماعي) هو بالفعل ما يظهر عليه انطلاقا من وجهة نظر خاصة ووجهة النظر هاته ليست قط تكاملاً لجميع وجهات النظر الممكنة.[1]

هكذا، فأية نظرية متحيزة يعتنقها الإنسان، هي بالضرورة" إيديولوجية" ما، فتكون لها بالنسبة لمعتنقها قيمة نظرية كلية أو "موضوعية". أما منظوري (بغض

---

(1) ألاحظ بأن الفكرة الهيجلية عن "المعرفة المطلقة" ممثلة في الفيزياء الرياضية المعاصرة بفكرة

النظر عن كونه فرديًا أو جماعيًا) فيولد بالضرورة "إيديولوجية" تكون مادامت نظريتي للعالم ليست هي نظرية العالم، أي مادامت لا تستلزم كل النظريات الممكنة بصفة عامة.

بعبارة أخرى، لا يكــون إبطال التعارض ما بين الوعـي-البرانـي والوعي بالذات، ممكنًا إلا بعد الاندماج الكلي لهما معًا. كل مرحلة من الوعي بالذات تكتمل بمرحلة الوعي البراني. يجب أن يكون الإدماج مزدوجًا، وبالمقابل وجبت كتابة (أو قراءة) الفينومونولوجيا في مظهريها معًا. فليس سوى في اللحظة التي ندمج فيها كل الانكشافات-الذاتية المتحيزة للإنسان وبالتوازي كل الانكشافات المتحيزة للعالم من خلال الإنسان، يتطابق وعي بالفعل مع الوعي -البراني، وتكون المعرفة كذلك كلية ومطلقة.

قبل هذا الاندماج، أي قبل مجيء المعرفة المطلقة كان الوعي-البراني في تعارض دائم مع الوعي بالذات. يتكلم الفيلسوف دائمًا، بتطويره لمعرفته المتحيزة أو النسبية، عن Gegen-Stand، أي عن كائن مغاير لذاته.[1]

ما يميز إذن الوضعية التي تسبق مجيء العلم. هو الفصل ما بين الوعي البراني والوعي بالذات. وبمجرد ما يتم امتلاك هذا العلم، فإننا نرى بأن هذا الفصل هو مؤشر فائق عن نسبية المعرفة، عن طابعها غير التام، المفتوح، المؤقت، بإيجاز: الفلسفي- من المؤكد أن الفيلسوف، شأنه شأن الحكيم، يعتقد بأن معرفته كلية أو مطلقة.

---

(1) بخصوص هذه النقطة، نعلم، فضلاً عن ذلك، بأن هناك معضلة حتى في الفينومونولوجيا. في الصفحة الأخيرة من الفصل السادس التي يكتنفها شيء من الغموض، هيجل مازال يقيم تعارضا بين نابوليون الذي يمثل الوعي البراني، وبين ذاته التي تمثل الوعي بالذات، ويبدو أنه مازال ينتظر "اعترافًا" بكيفية "رسمية" من قبل نابليون. غير أنه من جهة أخرى، يتحدث السطر الأخير من هذه الصفة عن "إله منكشف" وهذا الإله على أية حال هو الإنسان، بطريقة لن يكون فيها قط Gegen-Stand (موضوع). – كل هذا ليس واضحًا بما فيه الكفاية، لكن لست له أهمية قصوى بالنسبة لنا الآن.

لكن بما أنه مازال يميز بين الإنسان والعالم، ما بين الوعي بالذات والوعي البراني، فهذا يبرهن على أن معرفته ليست سوى منظور من بين المنظورات الممكنة، وأن معرفته هذه ترجع الإنسان المنكشف بكيفية متحيزة إلى انكشاف متحيز للعالم. والحال أن معرفة متحيزة. شذرية كهذه، يمكن ويجب أن يتم تجاوزها.(1)

إذن، مرة أخرى، يتم تجاوز الفلسفة، ويُنال العلم في اللحظة التي يتطابق فيها الوعي بالذات مع الوعي-البراني، ويتحقق هذا التطابق باندماج كل الانكشافات المتحيزة للعناصر المكونة لمظهري الوعي، الموصوفين في الفينومونولوجيا. يتحقق هذا الاندماج في وعي مؤلف (وقارئ) الفصول السبعة الأولى من الفينومونولوجيا، التي كتبت (وقرأت) سواء على المستوى "الأنثربولوجي" كما على المستوى "الميتافيزيقي". يكفي لهيجل من أجل إجراء انتقال من الفلسفة إلى العلم في الفصل الثامن أن يلخص الفصول السبعة السالفة. وهذا ما قام به في الجزء الأول من هذا الفصل. وكما يبرر منهجيته في تفسير الفينومونولوجيا. يجب علينا في العمق، وقد بلغنا هذا المستوى. أن نعيد قراءة مجموع الفصول السبعة، التي قرأناها وفق مظهرها "الأنثربولوجي". لنفهمها الآن في مظهرها "الميتافزيقي"، فنواصل قراءة الفصل الثامن بعد هذه المناولة.

---

(1) - هذا الفصل ما بين الوعي-البراني والوعي بالذات يميز "التأمل الفلسفي"، وكما قلت، فكل فلسفة بالمعنى الدقيق هي « Réflexions philosophie » فلسفة تأمل انعكاسي. أما التي تظل ممتنعة عن ذلك-فهي فلسفة هيجل نفسه. والحال أن هذه ليست قط فلسفة: إنها "العلم". "المتأمل الفيلسوف" يفكر في الوجود، فيتموقع ذاته، أو يظن أنه يتموقع خارج ذاته. بعبارة أخرى فهنا الفيلسوف لا يستطيع قط أن يفسر ذاته مادام يقصي ذاته في تأمله. في تأمل الفيلسوف، في الوجود الذي نكشفه بوجودنا الخاص. بعبارة أخرى يكون "التأمل الفلسفي" مجردًا دائمًا: فنقصي ذاتنا من الوجود، فلا نصف سوى التجريد، مادام الوجود الحقيقي يستلزم في الواقع الذات التي تصفه. هكذا يكون دومًا "المتأمل الفيلسوف" على المستوى الوجودي "رواقيًا" ومثقفًا (الفقرة الأخيرة من الفصل الخامس) يكون أو يظن أنه فوق المعترك.

لن أقرأ، إذن الملخص الوارد في الجزء الأول من الفصل الثامن. غير أن لهذا الجزء نفسه مدخلاً وخلاصة موجزة، حيث أن هيجل لا يلخص المحتوى "الميتافزيقي" للفينومونولوجيا، ولكنه يتحدث عن الملخص. وبما إنني أيضًا تحدثت عن هذا الملخص، فإنني سأترجم وأفسر هذا المدخل وهاته الخلاصة.

ستؤكد هذه النصوص، وتتمم ما قلته أعلاه.

لنتناول أولاً العبارتين الأوليين من المدخل.

يقول هيجل ما يلي (1.11-20،550):

"من جهة، الموضوع -المشيأ هو وجود معطى (Sein) مباشر، يعني شيئًا ما بما هو كذلك، وهو ما يحيل إلى الوعي [-البراني] المباشر [أي إلى الحساسية]. من جهة أخرى [الموضوع-المشيأ] هو فعل -صيرورة-مغايرة لذاته-عينها، [هو] علاقته (Verhältnis) أو هو وجوده من أجل شيء-آخر، و[هو أيضًا] وجود من أجل ذاته؛ [وهو كذلك] التحديد - المخصوص (Bestimmtheit)، وهو ما يحيل إلى الإدراك. أخيرا [الموضوع -المشيأ] هو حقيقة -جوهرية، أو كيان كلي؛ - وهو ما يحيل إلى الفهم. أن الموضوع المشيأ [باعتباره] كلاً - أو- مجموعًا هو القياس، أي الحركة [-الديالكتيكية] للكيان-الكلي [الذي ينتقل] من التحديد-الخصوص (Bestimmung) [من أجل] التوجه إلى الخصوصية، - كذلك فالحركة المعاكسة [التي تنطلق] من الخصوصية باتجاه الكيان -الكلي [مجتازة] الخصوصية بما هي ملغاة [-ديالكتيكيا]، أي [عبر] التحديد -المخصوص."

يتحدث هيجل في هذا النص عن الموضوع-المشيأ، عن موضوع Bewusstsein (الوعي البراني)، وليس الوعي الذي يتأمل ذاته، أي الوعي بالذات، هو يتحدث عن العالم وليس عن الإنسان، أي أن الأمر يتعلق بـ"الميتافزيقي" وليس بـ"الأنثربولوجي" في الملخص الذي يليه.

يكشف الـ Bewusstsein عن الـ Gegen-Stand . والحال أن للـBewusstsein ثلاثة مظاهر: 1) الوعي- المباشر، أي الحسي، الذي هو

الحساسية، 2) الإدراك؛ 3) الفهم. إذن يجب أن تكون للموضوع Gegen-Stand ثلاثة مظاهر كذلك.

الصيغة البسيطة جدًا، والمباشرة جدًا للموضوع هي الحساسية. والحساسية هي دائمًا خصوصية: أي إنها الهُنا والآن المنعزل، المجرد عن أية صلة؛ ليست هناك صلة حقة بين من يُحِسُّ وبين من هو محسوس. الحساسية هي "شيء ما" لكنها ليست شيئًا (معينا)، أنها شيء بما هي كذلك (Ding überhaupt)، هي ما هي من غير التضاد مع شيء آخر والارتباط بشيء آخر. ومادامت الحساسية تكشف الموضوع-المشيأ، أي الكائن، فيلزم أن يكون في الموضوع، في الكائن، مظهر يحيل إلى الحساسية. بيد أن "الكائن" في واقع الحال، هو دائمًا كائن هنا والآن؛ الكائن،- هو دومًا كائن "شيء ما"؛ الكائن هو دائمًا يكون ما كان عليه قبل أن يصير شيئًا آخر، مستقلا عن واقع وجود شيء آخر، من غير أن يرجع إلى ما كانه وإلى ما لا يكونه؛ الكائن، هو دوما ما كان كائنًا. قبل تحديده بالكائن، وقبل تحديد الكائن بعلاقته الداخلية والخارجية.

غير أن الحساسية ليست سوى عنصر-مكون للوعي- البراني، عنصر معزول بكيفية مصطنعة، لأنه يندمج في الواقع داخل الإدراك. والحال أن الإدراك هو من قبيل شيء مُحدَّد. فهو أساسًا علاقة: علاقة ما بين المدرِك والمُدرَك، علاقة بين من يُدْرِكُ وبين ما يُدْرَك، إما بين الشيء ذاته وصفاته؛ وعلاقته ما بين هاته الصفات نفسها.

ومادام الإدراك موجودًا، مادام يندرج داخل الكائن فيكشفه، فإن للكائن ذاته مظهرًا يحيل إلى الإدراك، الكائن -هو أيضًا على الدوام يكون شيئًا ما محددا؛ معنى الكائن هو أن يكون كذلك أو شيئًا آخر؛ معناه أن يوجد لذاته، معارضًا لكل ما ليس هو إياه، مقصيًا من ذاته ما ليس هو إياه، وعبر هذا ذاته، فإنه يوجد من أجل هذا الشيء الآخر، داخل وعبر علاقة المماثل التي تكون عليها ذاته-عينها مع الآخر الذي ليس هو إياه؛ معنى الكائن أن يوجد متعينًا وثابتًا عبر هذه

العلاقة، أن يكون العلاقة؛ الكائن هو أيضًا رجوع إلى الذات عينها، هو تمييز ما يكون عما يكون، وهو في ذات الوقت أن يكون كل ما يكونه؛ الكائن هو إذن وجود آخر، محتفظًا بتطابقه مع ذاته-عينها. إنه يصير آخر غير ما كانه.

إذن ليس الكائن فقط هو "شيء ما"، ولكنه يكون "شيئًا" معينًا ونوعيًا دائمًا، هو ليس فقط وجودًا معزولاً أو وجودًا واحدًا داخل ذاته-عينها. غير أن الكائن النوعي يعني من جهة أنه يكون شبيهًا ببعض الأشياء الأخرى، ويعني من جهة أخرى أن يكون آخر مغايرا لأشياء أخرى.

غير أن الوعي -البراني الواقعي ليس قطعًا حساسية وإدراكًا فقط؛ فهو أيضًا ودائمًا فهم Entendement. حينما ألاحظ تلك الطاولة، فأنا ألاحظ أنها طاولة؛ ليس إدراكي هو الذي يكشف لي بأن هذه الطاولة هي تحقق للطاولة. مع ذلك فإن الطاولة الواقعية ليست شيئًا" لها هيئة قابلة للإدراك، بل هي "طاولة". أي إنها شيء محدد يجيب عن كلمة "طاولة". ليست هناك فقط الإحساسات والإدراكات على الأرض: هناك أيضًا كلمات لها معانٍ، أي مفاهيم.

بيد أن الكلمة أو المفهوم يفصل المحتوى النوعي المحدد للشيء القابل للإدراك، عن الهنا والآن. عن إحساس وجود هذا الشيء. هذه الطاولة توجد هنا والآن؛ غير أن هذه الطاولة يمكن أن تكون لاحقًا وفي موضع آخر؛ بالمقابل فهذه الطاولة توجد دائمًا ولا توجد في أي مكان. مع ذلك فكلمة " طاولة" التي تحيل إلى الطاولة هي مرئية ومحسوسة هنا والآن: إنها بقدر ما هي «مفهوم" "شيء" أو "شيء ما"، - كما لو كانت هذه الطاولة ذاتها، التي تحيل إليها أيضًا. تشكل الكلمة - المفهوم، كما هي الأشياء، جزءًا من الكينونة.

وهذا يعني بأن الكائن الواقعي، هو بدوره، في أحد مظاهره؛- مفهوم Concept. إذن الكائن هو وجود كوني: الكائن يعني أكبر أو شيئًا مغايرًا لما هو عليه هنا والآن، هو أكبر وشيء مغايرًا لما هو عليه في التحديد- النوعي لكينونته.

كل وعي براني واقعي هو كل يتشكل من حساسية الخصوصي، عبر إدراك النوعي وعبر فهم الكوني؛ وهذا الكل هو حركة ديالكتيكية تدمج الحساسيات الخصوصية داخل الإدراكات التي يصيرها الفهم كلية، أو هو حركة تقوم بالمقابل، بإدخال الفهم الكلي، المحصورة بالإدراك. داخل الخصوصية المحسوسة. وما دام الوعي-البراني الواقعي هو حقيقة تكشف الكائن الواقعي، فإن الكائن الواقعي هو ذاته هذا الكل الذي شكلته هذه الحركة الديالكتيكية الثالوثية. فالكائن حقا هو كما يتشكل في وعبر الفعل السالب أو الإبداعي للعمل الإنساني، والحال أن هذا العمل ينطلق من مفهوم كلي يحصره بتحققه المادي القابل للإدراك، ويدخله إلى الهنا والآن الخاص للحساسية. وبالمقابل أيضًا، فالكائن هو حقًا كما ينكشف بالوعي-البراني، الذي ينطلق من الخاص للحساسية من أجل بلوغ كلية الفهم عبر خصوصية الإدراك.

يكشف الوعي-البراني مظاهر الكائن الثلاثة أما "التأمل الفلسفي" فيكشف مظاهر الوعي البراني ذاته. يتعلق الأمر عند هيجل، بإبطال التعارض بين الوعي وموضوعه. يجب أن يفهم الوعي-البراني أيضًا أنه نفس الكائن الذي هو موضوعه المُشيأ. وفي هذه الخاتمة يكفي اكتشاف الوحدة -المندمجة لمظاهر الموضوع-المشيأ، الثلاثة، ومعاينة تطابقه مع الوحدة- المدمجة لمظاهر الوعي-البراني الثلاثة.

بعبارة أخرى، يجب أن يعرف الوعي-البراني أنه هو موضوعة - المشيأ داخل كل من هذه المظاهر وبالتالي داخل كليته ذاتها.

وهذا ما قاله هيجل (ص 20.1.500-21).

"إذن حسب هذه التحديدات – الخاصة، يجب على الوعي-البراني أن يحوز –أو- يعرف الموضوع المشيأ، كما [لو كان] هو ذاته-عينها."

غير أن الأمر، كما قلت سلفًا، لا يتعلق بوصف الكائن في الفينومونولوجيا، في كليته التامة: فهذا سيغدو ثيمة "للعلم" ذاته، كما هو مطروح في "الأنسكلوبيديا".

تبين الفينومونولوجيا (في الفصول السبعة الأولى) التعارض ما بين الوعي والموضوع، فلا تصف سوى الوعي؛ يصف المظهر "الميتافزيقي" للفينومونولوجيا الوعي بوصفه كاشف الموضوع؛ وليس الموضوع ذاته بوصفه منكشفًا بالوعي. يتعلق الأمر فقط بفهم كيف أمكن لتطابق الوعي والموضوع الذي طبع "العلم" أن ينشأ. والفهم هو انتقال بمراعاة كل مراحل انكشاف الموضوع بالوعي الذي يشعر أنه مازال معارضًا له. وبقدر ما يظن أنه معارض للموضوع، فإنه حقًا معارض لذاته بما هو وعي: الوعي الذي يشعر أنه معارض للموضوع هو حقًا معارض بما هو ذات واقعية، أي بما هو إنسان. لفهم تنزيل "العلم". يجب إذن اجتياز كل مراحل أو إمكانات الوجود الإنساني. غير أن الملخص الذي يليه لا يمكن تجاوزه إلا بمراعاة مظهره "الميتافيزيقي"؛ بعبارة أخرى أننا لن نستعيد المواقف الوجودية بما هي وجودية؛ ولن نتذكر سوى العنصر المعرفي المتضمن في كل منها: وهي ليست مظاهر الكائن المنكشف في مختلف المواقف المعرفية، بل هذه المواقف ذاتها بقدر ما هي انكشافات لمختلف مظاهر الكائن.

وهذا ما يقوله هيجل الآن (ص 21.1،550-27) "مع ذلك، لا يتعلق الأمر بالمغرفة بوصفها فهما - مفاهيميًا خالصًا للموضوع - المشيأ [في الفينومونولوجيا]؛ بل على العكس من ذلك، يجب أن تكون هذه المعرفية متجلية (aufgezeigt) في صيرورتها (أي في عناصرها -المؤسسة) حصريًا داخل الروح الذي ينتمي بالخصوص إلى الوعي [-البراني] بما هو كذلك؛ أما العناصر المؤسسة للمفهوم بالمعنى الأدق، أي للمعرفة الخالصة، [يجب إظهارها] في صيغة تشكيل-عيني للوعي [البراني]."

إذن فكل مرحلة مستعادة هي صيغة خاصة لتعارض الوعي والموضوع. في هذه المراحل، ليس الموضوع هو الكائن الكلي المنكشف، أي الروح أو اللوغوس. فهو لا يكون إياه، لأن جزءًا فقط من الكلية هو من انكشف في كل مرحلة، والحال أن الجزء المنكشف لا يتطابق فعليًا مع الجزء الكاشف. إنه الحكيم فقط وهو يدمج كل المواقف المعرفية الممكنة، وحده هذا الإدماج الكلي المتحقق من

طرف الحكيم، هو الذي يبطل داخل "العلم" التعارض الفلسفي ما بين الذات العارفة والموضوع المعروف.

وهذا ما يقوله هيجل في العبارة الموالية (ص 28.1،550-37): "بسبب ذلك، لم يظهر الموضوع المشيأ بعد، في الوعي [البراني]. بما هو كذلك، [أي وفق ما تمت دراسته في الفصول السبعة الأولى من الفينومونولوجيا]، بوصفه (أي الموضوع-المشيأ) كيانًا-جوهريًا روحيًا، كما عبرنا عنه [في الفصل الثامن، بحيث تحدثنا عنه سلفا من وجهة نظر المعرفة المطلقة]. أما تعامل (Verhalten) الوعي [-البراني] إزاء الموضوع- المشيأ ليس هو اعتبار لهذا الأخير داخل هذه الكلية بما هي كذلك [التي تجعل منه كيانًا روحيًا، ولا هو اعتبار له داخل صيغته المفاهيمية الخالصة -أو- المجردة (reinem Begriffs foum)، ولكنه من جهة عنصر صيغة عينية للوعي [-البراني]، ومن جهة أخرى مجرد عنصر (Anzahl) من صيغ - عينية جمعناها [في الفينومونولوجيا] والتي فيها لا يمكن لكلية العناصر المؤسسة للموضوع-المشيأ ولتعامل الوعي [البراني] أن تظهر إلا باعتبارها منصهرة داخل عناصرها -المؤسسة".

إذن: لأجل الانتقال من الفلسفة إلى الحكمة يجب إدماج كل الفلسفات الممكنة. بيد أننا لا يمكننا القيام بهذا، إلا إذا أدمجنا حقًا كل الإمكانات الوجودية، وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار هذا الاندماج. وللقيام بهذا فعليًا، يجب أن ندمج أيضًا الفلسفات بما هي فلسفات. بعبارة أخرى يجب إدماج العناصر المعرفية التي تتضمنها كل المواقف الوجودية، كما يجب إدماج كل مظاهر الوجود الواعي بقدر توجهها نحو الموضوع وليس بانعكاسها على ذاتها. والحال أن كل هذه المراحل الضرورية لانكشاف الموضوع التقدمي، قد وصفت بالانتقال من الفلسفة إلى الحكمة، يكفي إذن أن نمُرَّ عليها مرة أخرى بروية، فنلاحظ بأنها تتكامل فيما بينها من غير أن يدحض بعضها البعض، فهي تشكل كلاً مغلقًا في ذاته، بحيث لا نستطيع أخذ أي شيء منها، كما لا يمكن إضافة أي شيء لها.

وهذا ما يقوله هيجل في العبارة التي تختم المدخل (ص 39، 550، 1-41):

"وبالتالي، من أجل ما [يخص] مظهر فهم (Erfassens) الموضوع، المشيأ، [أي فيما يخص فهم الموضوع] كما هو موجود في الشكل-العيني للوعي [-البراني]، يكفي التذكير بالأشكال العينية السابقة، التي تمت مصادفتها [في الفصول السبعة الأولى من الفينومونولوجيا]".

يرد الآن نفس النص من الجزء الأول من الفصل الذي لم أعلق عليه. سأقول فقط ما يلي:

عندما تحدث هيجل عن الحساسية، عن الإدراك والفهم، فلم يأخذ فقط الإحساس بعين الاعتبار، إلخ بالمعنى الدقيق للكلمة،أي الظواهر التي وصفها في الفصول الأولى للفينومونولوجيا. تتواجد هذه الأشكال الثلاثة للوعي-البراني، متسامية، في كل المواقف الوجودية؛ بدقة أكبر، في كل المظاهر الوجودية؛ بدقة أكبر، في كل المظاهر المعرفية لهذه المواقف. كل موقف وجودي واع، ومادام كل وعي هو إحساس وإدراك وفهم، فإن أي موقف وجودي هو شكل خاص لكشف الكينونة بالإحساس والإدراك والفهم؛ ومادام أن هذه الكشوفات واقعية، فإن الكينونة ذاتها هي بالفعل ما تظهر عليه في هذه الكشوفات. كذلك ليست الفصول الثلاثة الأولى المسماة « Sinn Liche Gewissheit »، « wahrenehmung » و« Verstand » هي ما لخصه هيجل في هذا الملخص، بل الفصول السبعة الفينومونولوجية.

من جهة أخرى، كل مرحلة وجودية هي سلفًا إدماج للمراحل السالفة: إذن هي إدماج كذلك لمظاهرها المعرفية. المرحلة الأخيرة ستكون إذن إدماجًا لكل المراحل بصفة عامة: أما الكلية فلم يتم بعد بلوغها وحدها لأن الإدماج الذي تمثله هذه المرحلة الأخيرة مازال يتعارض مع العناصر التي يدمجها. بعبارة أخرى، لقد انكشفت في المرحلة كل مظاهر الكينونة، وقد انكشفت في وحدتها. إذن لقد انكشفت الكينونة في كليتها: محتوى المعرفة الذي بلغ هذه المرحلة كلي. أي إنه مطلق أو إنه حقيقي تمامًا. غير أنه وهو يقصي محتواه الخاص، فإن محتوى هذه

المعرفة مازال متعارضًا مع هذا المحتوى الكلي، لقد أضحت الكينونة الآن منكشفة، لكنها مازالت منفصلة عن انكشافها؛ الكينونة المنكشفة هي الآن كلية غير أنها مازالت معارضة للكينونة التي تكشفها. وهذه الكينونة الكلية وهي على الأقل معارضة لشيء ما، هي الإله المتعالي للتويولوجيا المسيحية. هذه التويولوجيا هي بالتحديد المرحلة الأخيرة من "التأمل" حول الروح. ومن أجل الانتقال إلى "العلم" الذي هو كينونة منكشفة أو روح، يكفي إذن إبطال هذا العنصر المتعالي. يتعلق الأمر بالتطابق مع الإله المسيحي؛ يجب أن نعرف ونقدر على القول بأن الكينونة الكلية التي تتحدث عنها التويولوجيا المسيحية هي في الواقع الإنسان ذاته الذي نتحدث عنه.

هذا ما قاله هيجل في استنتاجه الوجيز لملخصه. في هذا الملخص، يبين هيجل مرة أخرى كيف ولماذا يصل الإنسان، وقد صار حكيمًا، إلى إبطال "تأليه" "التويولوجيا" وانتقل إلى "المنطلق" بسلاسة، أي إلى فكره الاستدلالي (اللوغوس) بوصفه "فكرًا للإله قبل خلق العالم". وقد أظهر كيف وصل الإنسان في النهاية لأن يعرف كيف يكون إلها؛ - الإله الخالق والكاشف للتويولوجيا المسيحية، الإله الثالوثي المطلق الذي يضم في ذاته كلية الكينونة وانكشافها.

يقول هيجل في خلاصته أولاً ما يلي (ص 4.1.555 -3.1.556)

"ما كان في الديانة [عامة، وفي التويولوجيا المسيحية خاصة] محتوى، أي شكلاً للتمثل –البراني لكيان آخر، هو هنا إذن [أي في المعرفة المطلقة] نشاط (Tun) خاص للأنا الشخصي (Selbest). [إنه] المفهوم [الذي] يربط [الأشياء] ما يكون محتوى فعالية خاصة للأنا الشخصي. لأننا كما نرى، فهذا المحتوى هو معرفة أو دراية بأن فعالية الأنا-الشخصي [المتحققة] بداخله هي اندماج (aller) للكيان-الجوهري (wesenheit) واندماج للوجود الإمبريقي (Daseins)؛ [إنه] معرفة – أو – تعرف على هذه الذات بمثابة جوهر، وعلى الجوهر بمثابة معرفة بفعالية الذات".

يبدو ذلك بسيطا للغاية لأول وهلة. يكفي أن نقرأ مقررًا للتويولوجيا المسيحية (أشدد على كلمة مسيحية)، حيث إن الإله هو بالفعل كائن كلي ولا متناهٍ، وأن نقول بعد قراءته: الكائن المقصود، - هو أنا – بعيني. المؤكد أن ذلك سهل. مع ذلك، فهذا يبدو لنا اليوم محالاً، "فداحة" لا نظير لها. وسننعت من يؤكد ذلك صراحة بالحمق. وهو ما يعني بأن إثباته صعب للغاية. لقد انصرمت "ألفيات" من الفكر الفلسفي قبل أن يأتي هيجل، فيتجرأ على قول ذلك. فلم يكن سهلا الوصول إلى مفهوم الإله المسيحي.

وبالتالي، وقد حصل هذا، فليس من السهل مطابقته مع المفهوم، وتطبيقه على الذات-عينها. يقول لنا هيجل بأن هذا غير ممكن إلا بالنسبة لمواطن الدولة الكونية المتجانسة. لأنه ليس سوى هذا المواطن، أي الإنسان الذي حقق بالفعل الكلية الثالوثية للوجود عبر دائرية الحركة والذي ينطلق من الخاص، ويعود إليه بعد أن يكون قد تسامى إلى الكونية وقد اجتاز الخصوصي،-فهذا المواطن وحده من يقدر على إثباته دون أن يكون أحمق، وهو من يقدر على إثباته بوصفه حكيمًا، وهو من يقدر على إثباته بوصفه كاشفًا الواقعة، أي معلنًا الحقيقة المطلقة.

من أجل القيام بذلك، لا يكفي فقط أن يؤمن بذاته-عينها، كما يؤمن بالله. بالمثل، إذا كانت الديانة لا تكون دينًا، وليست " حالة عاطفية"، "خاصة"، إلا بقدر ما هي تويو-لوجيا، فإن الحكمة لا تكون حكمة، وليست « Mégalomanie » "شعورًا بالعظمة"، إلا بقدر ما تكون منطقًا. والحال أننا لا نبلغ هذا المنطق إلا بعد كتابة الفينومونولوجيا، أي بعد إدماج كل المواقف الممكنة للوعي- بالذات وللوعي-البراني. غير أن هذا الإدماج لما كان موجودًا سلفًا يكفي من أجل تحقيق ما لم يوجد قط، أي للحكمة.

وهذا ما يقوله هيجل في العبارة التي تختتم الخلاصة (ص 4.1، 556-9):

"ما أضفناه هنا، [أي في الملخص السابق]، هو فقط: من جهة مجموع العناصر-المؤسسة الخاصة والمعزولة حيث إن كلا منها يمثل في مبدئه حياة الروح

الكلي-أو-الشامل (ganzen)، ومن جهة أخرى، الحفاظ (Fasthatten) على المفهوم داخل شكل المفهوم، الذي يستنتج محتواهُ العناصرَ المؤسسةَ المذكورة [في الفينومونولوجيا] ويستنتج ذاتَه-عينها [في استقلال عن هذا الملخص] في شكل صيغة-عينه للوعي [-البراني]".

إن الصيغة -العينية للوعي -البراني" التي تستخلص من هذا الإدماج،- هي الحكمة أو كما يقول هيجل:" المعرفة المطلقة". أو بالأحرى هي الحكيم بما هو "وعاء" فارغ للحكمة: أما الملخص المقدم فيما سبق فيصيره قادرا على الامتلاء؛ فالعلم الذي تم تطويره في الأنسكلوبيديا" يملأه بالفعل.

يبين الملخص المدرج في الجزء الأول من الفصل الثامن. كيف ينشأ الحكيم عن التطور الفلسفي للإنسانية. هذا الجزء يبين إذن الحكيم في علاقته مع الفلسفة ومع الفلاسفة. الآن سيصف هيجل في الجزء الثاني هذا الحكيم نفسه، أي الإنسان الذي حاز بتطابقه مع كلية الكينونة، حقيقة خاصة معزولة، على الأقل: لأن الحكيم هو نفسه "سيدًا". غير أنه، في حكمته باعتبارها علمًا. يعتبر كونيًا ولا متناهيًا شأنه شأن الكينونة ذاتها التي يكشفها علمه. أما في الجزء الثالث من الفصل الثامن، فيحدث هيجل عن هذا العلم الذي يستعد لعرضه في الجزء الثاني من "نسق علمه"، هو جزء لم يكتب قط، فقد تم استبداله بـ "موسوعة العلوم الفلسفية".

المحاضرة الخامسة

تأويل الجزء الثاني من الفصل الثامن

(ص 1،556. 10-561، 1. 27)

لقد لخص هيجل في الجزء الأول من الفصل الثامن. المحتوى "الميتافيزيقي" للفصول السبعة الأولى من الفينومونولوجيا. وهذا الملخص أو بالأحرى هذا الإدماج، يلغي التعارض ما بين الذات والموضوع الذي يصادفه في كل العناصر المدمجة، لم تعد المعرفة الآن قط تأملا في الكينونة ولم تعد قط فلسفة. المعرفة غدت

مطلقة، الكينونة ذاتها تكشف ذاتها في - و- بالمعرفة،أو بما هي معرفة. وهذه المعرفة، وهذا الانكشاف الذاتي للكينونة، هي العلم (Wissenshaft). لكن هذا العلم الكلي الذي يكشف الكينونة بما هي كذلك، يظهر داخل الكينونة كواقعة خاصة. وهذه الواقعة – الموضوعية (Wirklichkeit). وهذا الوجود الإمبريقي (Dasein) للعلم هو الحكيم الذي يسميه هيجل "معرفة مطلقة". (das absolute wissen). والمعرفة المطلقة هي الإنسان –الحائز-على المعرفة المطلقة،وبمثل ما يكون الـ (selbstbewusstsein) هو الإنسان الواعي بذاته، فإن الـ(das absolut wissen) هو الإنسان -المتحلي – بالوعي الأخلاقي؛ إلخ. يجب إذن أن نميز بين الحكيم بلحمه وعظمه وبين الحكمة، بين "الوعاء" الواقعي الذي يحيا بالعلم، وبين هذا العلم ذاته. وقد قام هيجل بهذا التمييز في ختام الجزء الأول.

ميز هيجل المعرفة باعتبارها "مفهومًا" (Begriff): - وعلمًا، عن هذه المعرفة ذاتها بوصفها " شكلا عينيا للوعي – البراني" «Gestalt des Bewusstsein»، أي بما هي إنسان واقعي:- أي إنها هي الحكيم، أو " المعرفة المطلقة". وقد زعم بأن الحكيم نشأ قبل العلم.

وهذا ما يعنيه ذلك. – من جهة فأي موقف وجودي موصوف في الفينومونولوجيا هو إدماج واقعي أو وجودي لكل المواقف السابقة. الموقف الأخير هو إذن إدماج تام لكل المواقف الممكنة. من جهة أخرى، فإن أي موقف هو واعٍ، بكيفية تجعل الوعي بالذات يتوسع شيئًا فشيئًا مع أي موقف جديد؛ يحقق الموقف الأخير "إذن، امتلاء الوعي بالذات. إن هذا الوجود الواقعي الواعي بذاته تمامًا، وهذا الوعي بالذات الذي تحقق بشكل تام في الوجود الإمبريقي، هـــو الحكيم، أي "المعرفـــة المطلقـــة" بما هـــي Gestalt des Bewusstsein" شكل عيني للوعي هكذا يظهر الحكيم في نهاية الفصول السبعة الأولى من الفينومونولوجيا. بوصفه نتيجة لها. لكنه بما أنه كذلك فمازال معارضًا للعالم. إنه الشكل العيني للوعي- البراني. من أجل إلغاء هذا التعارض، يجب

عليه أن لا يدمج فقط كلية المواقف الوجودية، الواعية بذاتها، بل أيضًا كلية المواقف المعرفية، الواعية بالواقعة – المشيأة للموضوع .Gegen-Stand. وهذا ما أنجزه وهو يفكر في الفينومونولوجيا في مظهرها الميتافيزيقي أي وهو يكتب الملخص المدرج في الجزء الأول من الفصل الثامن.

فمن يوجد قبل الملخص، هو الحكيم بما هو " شكل عيني للوعي"، بوصفه إنسانا – في العالم، وما يوجد بعد الملخص هو الحكمة. العلم بما هو " مفهوم" « Begriff » يفهم في ذاته كلية الكينونة. أو بالأحرى: من يوجد قبل هذا الملخص، أي قبل الفينومونولوجيا ذاتها، هـــو الإنسان القادر علـــى كتابة الفينومونولوجيا، إنه هيجل بوصفه مؤلفا لفينومونولوجيا الروح. ومن يوجد بعد هذا الملخص، أي بعد الفينومونولوجيا، هو الإنسان القادر على كتابة "المنطق" « Logik »، أو بالأحرى هو هذا "المنطق" ذاته، أي العلم. أما الملخص، فقد اكتمل بهذا التمييز بين مظهري الحكمة المتحققة، بهذا التمييز بين الحكيم والعلم. يبين هيجل في هذا الملخص كيف ولماذا أَكْمَلَ الحكيم وأتم التطور الواقعي للإنسانية، وكيف ولماذا أتم العلم وأكمل التطور المثالي الفلسفي، أو الميتافيزيقي.

إذن يتناول الجزء الأول من الفصل الثامن النشوء التاريخي والميتافيزيقي للحكيم وللعلم، بينما يتناول الجزء الثاني الحكيم ذاته. أما الجزء الثالث فيتناول العلم،كما تم عرضه في الجزء الثاني من "النسق" (الذي لم يكتبه هيجل).

للجزء الثاني من الفصل الثامن ثلاثة أقسام:

في القسم الأول" يطور هيجل مفهوم الحكيم: بوصفه منشئا للعلم. في القسم الثاني، يتحدث هيجل عن حقيقة الحكيم، بالنظر أولاً إلى حقيقته في الواقعة – الموضوعية WirklichkeitK أي في المكان الواقعي أو في العالم، ثم في حقيقته في الزمان Zeit، وأخيرًا إلى حقيقته في الزمان –الواقعي- موضوعيًا، أو في الواقعة –الموضوعية – زمانيًا، أي في التاريخ. في القسم الثالث يتحدث هيجل

عن فعالية الحكيم، أي عن تحيين وجوده الواقعي (الموصوف في القسم الثاني)، وإذن عن تحقيق المفهوم (الموصوف في القسم الأول). والحال أن نشاط الحكيم هو بالذات نتاج للعلم، Wissenschaft. الذي سيغدو موضوعًا للقسم الثالث من الفصل الثامن من الفينومونولوجيا والذي سيتم عرضه في المنطق (Logik).

سأفسر فيما بعد القسم الأول من الجزء الثاني، والمرحلة الأولى من القسم الثاني.

مرة أخرى، يطور هيجل، في القسم الأول، مفهوم الحكيم، بوصفه منشئًا للعلم، ومميزا عن هذا العلم ذاته.

يقول، أولاً، ما يلي (ص 558، 1. 10-15): "إن هذا الشكل-العيني الأخير للروح، [أي] الروح الذي يمنح لمضمونه التام أو الحقيقي، في نفس الوقت، شكل الأنا- الشخصي، و[الذي] يحقق عبر هذا مفهومه بمكوثه في هذا التحقق، داخل مفهومه، [هذا الشكل العيني الأخير] هو المعرفة المطلقة. إنه الروح الذي يتعرف أو يعرف ذاته داخل الشكل-العيني للروح، أو [بعبارة أخرى] هو المعرفة التي – تفهم – عبر المفهوم".

ليست المعرفة المطلقة « Das absolute Wissen » هي الحكمة، بل هي الحكيم: إنها الإنسان بلحمه وعظمه الذي يحقق، بفعله الحكمة أو العلم. في الواقع، يقول بأنها "شكل –عيني"للروح"« Gestalt des Gestes« مشابهة للأشكال المدروسة في الفصول السبعة السابقة. يقول هنا هيجل: gestalt des » « gestes الشكل العيني للروح. غير أنه يقول في سطر سابق: Gestalt des » « Bewusstseins الشكل العيني للوعي. إذن مرة أخرى ثمة تحقق للوعي- البراني. بعبارة أخرى يتعلق الأمر بالإنسان الواقعي الذي يعيش في العالم. والذي يقابله أيضًا عالم براني، واقع موضوعي (Wirklichkeit) مختلف عن واقعه الذاتي. عن الـ- Selbest الذات. غير أن هذا الشكل العيني « Gestalt » نهائي فيما يقول هيجل. أي إنه لا يمكن تجاوزه قط بشكل – عيني آخر للوعي. بالفعل، فإن

نتيجة نشاط (Tun) الحكيم، أي إن الحقيقة التي أنتجها بذاته، والتي تتجاوز، بالتالي، حقيقته المعطاة، هي العلم. والحال أن العلم ليس قط ذاتيًا، ولا موضوعيًا؛ لم يعد قط واقعة ذاتية وشخصية تتعارض مع كينونة موضوعية وكونية؛ إنه هذه الكينونة بما هي منكشفة في كلية – حقيقتها. أي إن الواقعة – الموضوعية الواعية بذاتها أو أن الوعي بالذات – الواقعي على نحو موضوعي، هو الروح Geist. وهكذا بقدر ما يكون الإنسان الواقعي شكلاً عينيًا للوعي، فإن الحكيم، بقدر ما يكون مسهمًا في العلم، هو شكل – عيني للروح. فأن يكون الإنسان شكلاً عينيًا للروح « Gestalt des Gestes » معناه أنه يكون « Geist » الروح ذاتها. لأن العلم هو انكشاف كلية الكينونة، أما الكينونة المنكشفة فهي الروح ذاتها، وليست فقط مجرد "شكل – عيني للروح". ولهذا بإمكان هيجل أن يعرف "المعرفة المطلقة" أي "الحكيم" الذي أنشأ العلم. باعتبارها "الروح التي تمنح مضمونه الكامل والحق أو الحقيقي شكل الأنا-الشخصي". بقدر ما يتميز الحكيم عن العلم، يكون فردًا إنسانيًا،"أنا شخصيًا". كذلك، فالعلم هو أيضًا، عِلمه وله معنى مزدوج: فهو معرفة تنتمي إليه بالخصوص؛ بما هي علمه أو نتيجة فعله؛ وهو معرفة يكشفها بذاته لذاته. إنه المعرفة التي يكون فيها هو ذاته مضمونًا، المعرفة التي هي وعي – بالذات.

غير أن هيجل يقول، بأن مضمون هذه المعرفة هو المضمون الكامل والحق للروح. يحقق الحكيم داخل حقيقته العينية اندماج الوجود الإنساني الواعي بذاته: بما أن مضمونه كلي، فهو إذن المضمون، وهذا المضمون " حق أو حقيقي" أي إنه منكشف داخل حقيقته، ومتحقق داخل انكشافه. فالحكيم يفكر في كل ما هو قابل للتفكير، وفي اللحظة التي يعيشها الحكيم، فإن كل ما هو قابل للتفكير غدا متحققًا بالفعل: إن كلية معرفته تتأكد حقًا توكيدًا كليًا. إذن فمعرفته بقدر ما هي معرفة، وبما هي مضمون هذه المعرفة التي يتطابق بها، هي كذلك المضمون بصفة عامة، أي مضمون الروح. أو كما يقول هيجل إن الحكيم هو: "الروح الذي يحقق مفهومه، والذي يظل في الوقت ذاته، في هذا التحقق، داخل مفهومه".

في الحكيم يحقق الروح مفهومه، الذي يفهم الكل (بالمعنى المزدوج "للاحتواء" و"للتعرف")؛ وبتحقق هذا المفهوم عبر الحكيم، فإن الروح تظل بداخل مفهومه؛ لأن كينونة الحكيم (شأنه شأن أي إنسان) إذا كانت هي فعله، فإن الفعل هو الآن فعل لإنتاج العلم، أي المفهوم الذي "يفهم" الكل، مفهوم الكلية الفاهمة والمفهومة، أي مفهوم الكينونة الذي هو روح. إذن بقدر ما الحكيم يتطابق مع عمله، فإنه يتطابق مع العلم؛ وبما أنه صار هو العلم فإنه غدا هو الروح. ولهذا بإمكان هيجل القول بأن الحكيم هو "الروح التي تعرف ذاتها وتتعرفها في الشكل – العيني للروح". الحكيم هو الأنا-الشخصي، أي هو الشكل العيني "Gestalt"؛ غير أنه يعلم بأن مضمون هذه الأنا هو الكلية المنكشفة أو المفهومة للكينونة، فهو يعرف أن هذا المضمون، الذي يخصه، هو أيضًا مضمون الروح؛ إنه يعرف بأن الـ "Gestalt" الذي يطابقه هو الشكل – العيني للروح "Geistes-gestalt". وما دام إنه هو(ذلك الشكل العيني للروح) وأنه يعرف هذا، فإنه هو الروح التي تعرف ذاتها وتتعرفها بقدر ما هي "شكل – عيني" "Geistalt" في وبالحكيم أو بما هو حكيم. هكذا فالحكيم ليس شيئًا آخر سوى "begriefendes Wissen": إنه العلم الذي يفهم الكل لأنه يحتوي الكل، وهو الذي يحتوي الكل لأنه يفهم الكل.

في العبارة الموالية يؤكد هيجل هذا التعريف المتعلق بالحكيم (ص556، 1. 15-19)"

"[ليس] فقط في ذاتها تكون الحقيقة [الموضوعية] مطابقة تمامًا لليقين – الذاتي. إنها أيضًا الشكل – العيني لليقين-الذاتي للذات عينها. [أو بعبارة أخرى]، إنها بداخل شكل [=لها شكل] المعرفة – أو لمعرفة الذات عينها في وجودها –الإمبريقي [عينه]، أي [إن لها هذا الشكل] لأجل الروح التي تعلم أو تعرف".

في الحكيم، تتطابق "الحقيقة" "Wahrheit" (أي الانكشاف الفاهمي للواقعة -الموضوعية"wirklichkeit") مع اليقين الذاتي "Geweissheit" أو المعرفة التي

لدى الحكيم عن ذاته. أي إن الحكيم يحقق بالفعل في وعبر وجوده العيني الفعال، الفكرة التي يكونها عن ذاته، أي "المثال" الذي من المفروض تحقيقه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فالوعي الذي يعي به ذاته، هو وعي كلي، بمعنى أنه وعي بكلية الكينونة.

وهذا ما يعلمه الحكيم. أي إنه يعلم بأنه الكلية الواقعية التي يكشفها بمعرفته. أو بالأحرى كما يقول هيجل: إن للحقيقة Wahrheit وجودًا – إمبريقيًا (Desein)، لأن الحكيم الواقعي، أي أن إنسانًا من لحم وعظم، هو الذي يحقق المعرفة المطلقة. وهذه المعرفة المطلقة توجد، لأجل هذا الحكيم الواقعي، بما هي "معرفة أو عرفان بالذات".

وبما أنها عرفان بالذات، كما هو حاصل في علمنا، فإن معرفة الحكيم المطلقة تختلف عن معرفة الدياني (المسيحي) المطلقة. وهذا ما يذكره هيجل في العبارتين التاليتين: (ص 556، 1. 19-22):

" إن الحقيقة [أي العلم] هي المضمون [نفسه]، الذي مازال غير مطابق ليقينه – الذاتي، في الديانة. والحال أن هذا التطابق [ما بين الحقيقة – الموضوعية واليقين الذاتي] يكمن في أن المضمون [التويولوجي، أي الإله] يتلقى [في العلم] الشكل – العيني للأنا-الشخصي [أي: الإنساني]".

تكشف الحقيقة، في المعرفة التويولوجية، واقعة مغايرة أساسًا للمعرفة ولحاملها الإمبريقي: الإله هو شيء آخر مغاير للتويولوجي وللتويولوجيا. وعلى العكس، ففي معرفة الحكيم لا يُشكل موضوع المعرفة، والمعرفة ذاتها، والذات التي تمتلكها، سوى واحد (متطابق). وهيجل يقول بأن هذا التطابق (coincidentia oppositorum) قد حصل لأن "المضمون قد تلقى شكل –الأنا الشخصي". إلا أن مضمون المعرفة التويولوجية هو الله: بإمكاننا القول إذن بأن الحكيم هو الإنسان الذي يعرف ويقدر على معرفة التطابق باللإله حسب هذا المعنى، وإنه يرد كلية معرفته لا إلى كينونة مغايرة له جزئيًا، بل إلى الكينونة التي

هي ذاته-عينها، باعتبارها كل الكينونة بالطبع، لا يتعلق الأمر هنا بوحدة صوفية unio mystica. أما كلمة الإله هنا فليست سوى استعارة: ليس هناك كائن يتوحد به الحكيم، لأنه هو الكينونة الكلية؛ كما أنه هو نفسه "إله"، بمعنى أن كلية معرفته، والتي هي كلية الحقيقة، ليست إلا تطويرًا للكل Sum : وهو بالفعل كل ما يوجد، وهو يقوله؛ كما أنه هو كل ما قاله.

بعبارة أخرى، فكينونته هي معرفته بكينونته: هو انكشاف للكينونة لأنه كينونة منكشفة. أو بالأحرى: معرفته بوجوده، هي كينونته ذاتها؛ إنه المعرفة، وبما أنه معرفة فإنه هو ما هو، أي الحكيم. وهذا هو ما عبر عنه هيجل في الجملتين التاليتين (ص 556، 1. 22-27):

" ما يتشكل، عبر ذلك [بالذات]، كعنصر للوجود – الإمبريقي أي كشكل للموضوعية – المشيأة [الموجودة] لأجل الوعي-[البراني]، - هو الحقيقة – الجوهرية ذاتها، أي المفهوم.

أما الروح، بظهورها أو بالأحرى بانكشافها للوعي [-البراني] داخل عنصر [الوجود – الإمبريقي]، أو ما يكون هنا بالمثل قد نتج عن الوعي [-البراني] داخل هذا العنصر، - فهو العلم".

لقد نتج العلم عن الحكيم، والحكيم هو منتج العلم. بقدر ما يكون الحكيم وجودًا إمبريقيًا "Dasein"، أي بقدر ما هو إنسان واقعي، فإنه ما يزال وعيًا خارجيًا « Bewusstsein » يوجد بحضور موضوع – مشيأ « Gegen Stand ». ليس هذا الموضوع – المشيأ بالنسبة للحكيم هو العالم أو الطبيعة، بل هو علمه أو المفهوم Begriff. إنه يعيش ويتصرف؛ غير أنه لا يعيش إلا بالعلم، ولا يتصرف إلا من أجل العلم. ومادام يعيش ويتصرف كإنسان واقعي، فإن لنتاج وجوده الفعال، أي العلم أو المفهوم، وجودًا إمبريقيًا Dasein: إذا كان الحكيم إنسانًا من لحم وعظم، فإن العلم خطاب (Logos) ملفوظًا بالفعل، أو هو كتاب ("توراة").

هذا الكتاب هو منتوج الحكيم، وهو يظهر له في ذات الآن كموضوع – مشيأ Gegen –Stand، كشيء براني. غير أن مضمون هذا الموضوع، – هو الحكيم ذاته. والحال أن الكينونة التي تنتج ذاتها والتي تكشف ذاتها لذاتها. هي الروح. أما الروح التي يوجد إمبريقيًا في شكل خطاب، لوغوس، مفهوم،– فهو العلم، Wissenschaft. معروض داخل كتاب.

يتطابق الحكيم بهذا العلم، وهذا العلم يكشف كلية الكينونة. إذن الحكيم يتطابق مع هذه الكلية: ذاته هي ذات كلية؛ إنه يحقق داخل وجوده الشخصي الاندماج الواعي بالكينونة. غير أن معرفة الحكيم هي معرفته بالمعنى المزدوج: إنها عمله، كما أنها تكشف الكينونة التي يطابقها. كذلك، تظل أنا الحكيم، بوصفها كونية، هي أناه؛ هي Selbest، أنا - شخصي، أنا إنسان عيني يسمى جورج فلهلم فريديريك هيجل.

وهذا ما قاله هيجل في العبارة التالية: (ص556، 1. 28–32):

"إن طبيعة، العناصر – المكونة وحركة هذه المعرفة [الديالكتيكية] ناتجة إذن [عن التحليل السابق] بطريقة [يمكن أن نقول عنها] بأن هذه المعرفة هي الكينونة-لأجل –الذات المحضة للوعي بالذات. وهذه المعرفة [المطلقة، أي الحكيم] هي الأنا التي هي هذه الأنا بالذات وليست أحدًا آخر، والتي هي أيضًا بكيفية مباشرة متوسَّطه médiatisé، أي إنها أنا كلية مسلوبة [–ديالكتيكيًا].

لم يتم القضاء على الخصوصية، بل تم سلبها ديالكتيكيًا" في العلم الكوني، داخل الحكيم، فقد تم الاحتفاظ إذن بما هو جوهري فيها وتم الإعلاء من شأنها في ماهيتها الخاصة. لا يتعلق الأمر (كما هو الشأن بالنسبة للصوفية التويولوجية التي تحاول، من غير جدوى، إعادة الاعتبار للوحدة الصوفية) بالتوحد مع كلية معطاة، مختلفة أساسًا عن الخصوصية التي أَكُونُها؛ لا يتعلق الأمر بالتخلي عن خصوصيتي أو شخصيتي، والتلاشي داخل المطلق. كلا، إن الحكيم يمتنع عن أن يظل شخصيًا "Ein Zelheit" لأنه غدا بذاته كونيًا، مع احتفاظه بخصوصيته.

لقد تم الاحتفاظ بخصوصيته وشخصيته داخل كليته: فهو يظل إنسانًا، يظل ذلك الإنسان، كما يظل هو ج.ف. هيجل. إنه بالتأكيد، يرجع إلى معرفته، ومعرفته كونية؛ غير أن معرفته، على الأقل، لم يقدر أي امرئ على تحقيقها ماعدا (هيجل).

هذا ليس ممكنًا سوى في "المعرفة المطلقة" الهيجلية، أي الملحدة، الإنسية – الإلهية anthropo-Theiste أو الأنوية- الإلهية ego-Theiste. تلغي المعرفة التويولوجية، التي تتخذ من كائن مطلق مغاير للإنسان مضمونًا لها، الفردانية الإنسانية عوض سلبها – ديالتيكيًا، مع الاحتفاظ بها والإعلاء منها.

ليس الحكيم تركيبًا للخاص والكلي (أي للفردانية الحقة) إلا لأن لمعرفته مضمون نفس الأنا التي هي ذاته- عينها.

وهذا هو ما عبر عنه هيجل فيما يلي (ص559، 1. 32-39): " لهذه الأنا [أنا الحكيم] مضمون يتميز عن ذاته. لأن هذه الأنا هي السلبية-السالبة المحضة، أي إنها فعل الانقسام إلى شقين: فهي [إذن] وعي [-براني] [غير] أن مضمونها في تميزها [عن الأنا]، هو الأنا. لأن هذا المضمون هو الحركة [- الديالكتيكية] لفعل السلب الديالكتيكي للذات – عينها، أي إنها [بالتحديد] نفس السلبية –السالبة المحضة التي هي الأنا.في هذا المضمون بما هو متميز عن [عن الأنا]، يتأمل الأنا في ذاته – عينها. لقد فهم المضمون بكيفية مفهومية فقط بحسب كون الأنا قريب من ذاته – عينها داخل كينونته-المغايرة."

أنا الحكيم هي وعي-براني يعارض موضوعًا-مشيأ: الحكيم يتميز عن علمه، والعلم يتميز عن موضوعه. ثمة إذن ثلاثة أشياء متمايزة: الحكيم، كتابه والعالم الواقعي الذي يضمها معًا. كل شيء يمر إذن في الدنيا، داخل الوجود-الإمبريقي للدازاين. يظل الحكيم إنسانًا؛ مازال إذن يعبر، بوجوده، عن ماهية الكينونة الإنسانية ذاتها، أي عن السلبية. ولهذا فهو ما يزال معارضًا لما ليس هو أنا، لموضوع – مشيأ-مغاير لذاته-عينها. غير أن سلب الموضوع – المشيأ، وبالتالي التعارض ما بين الأنا وهذا الموضوع، يتحقق الآن ليس قط عبر الفعل (الذي لا

ينفي سوى موضوع خاص، ولا يمكنه قط أن يلغي الموضوعية بما هي كذلك، أي التعارض ما بين الذات والموضوع عامة)، وإنما عبر العلم ذاته الذي يلغي- وهو يكشف كلية الكينونة – داخل هذه الكلية المنكشفة كل التعارضات الموجودة، خاصة تلك المتعلقة بالتعارض ما بين الذات والموضوع. إذن علم الحكيم هو أيضًا سالب؛ وهو بذاته سلبية – سالبة بما هو كذلك، ما دام لا يسلب الموضوع، وإنما التعارض ذاته ما بين الذات والموضوع.

بيد أن السلبية،- هي الإنسان، هي الأنا. إذن العلم هو أنا؛ إنه الحكيم الذي أبدع العلم. هكذا تظل أنا الحكيم في تموضعها كعلم "داخل تلك الكينونة المغايرة قريبة من ذاتها" كما عبر هيجل.

إذا كان العلم هو الحكيم، وإذا كان الحكيم هو العلم. فيجب أن تكون للعلم نفس ماهية الإنسان-ذاته. أي أن يكون حركة ديالكتيكية، أي أن يصبح مبدعًا يتعامل بالسلب. وهذه هي حقيقته بالفعل، كما يقول هيجل في العبارة التي تختم القسم الأول من القسم الثاني من الفصل الثامن (ص 556، 1، 39-557. 1. 3):

"ليس هذا المضمون، إذا ما حددناه تحديدًا دقيقًا، شيئًا آخر سوى الحركة. [الديالكتيكية] نفسها التي تم تعيينها. لأن هذا المضمون هو الروح الذي يعبر (يجتاز) ذاته عينها بما هو روح، فيكون لذاته الشكل العيني للمفهوم، داخل موضوعيته. المشيأة".

كما قلت، فقد تحدث هيجل عن الحكيم الذي وصفه في القسم الأول. وللتحليل المقدم هنا في القسم الثاني ثلاث مراحل: 1- الحكيم في الواقعة – الموضوعية Wirklichkeit 2- الحكيم في الزمان 3- الحكيم في الزمان الواقعي. موضوعيًا- أي في التاريخ.

يستهل مدخل هذا القسم الثاني بما يلي (ص 557، 1. 41-2):

"فيما يتعلق بالوجود-الإمبريقي لهذا المفهوم [يجب القول] بأن العلم لا يظهر في الزمان، في الواقع الموضوعي قبل أن تصل الروح إلى هذا الوعي [-البراني] بذاته، وطالما أن الروح التي تعرف وتعلم ما يكونه، فإن الروح لا توجد قبل ذلك، وأنه [لا يوجد] في أي مكان إلا بعد اكتمال العمل الكفيل بالحد من تشكله العيني غير التام، وذلك بأن يمنح لوعيه [-البراني] الشكل العيني لحقيقته الجوهرية، ويُحقق توافقًا يلائم وعيه بالذات مع وعيه [-البراني]".

يقول هيجل هنا ما نعرفه منذ مدة طويلة. لا يمكن للعلم أن يظهر داخل الزمان، أي داخل التاريخ، في أي وقت. قبل التمكن من تطوير العلم. يجب على الإنسان أن يحدد ذاته بنفسه كما هو الشأن بالنسبة لهيجل الذي قام بذلك في القسم الأول. يعني أنه يجب أن يكتب الفصول السبعة الأولى من الفينومونولوجيا (ونحن نعلم أنه لن يتمكن من ذلك، إلا إذا كان مواطنًا للدولة الكونية والمتجانسة التي تكمل التاريخ، والتي تعتبر لهذا هي الروح الكلية "Vollendung des Geistes" التي تحدث عنها هيجل).

لا يمكن أن ينتج العلم سوى عن جهد كلي للإنسان، أي عن مجموع الجهود الإنسانية الجماعية المتحققة بالتطور المكتمل للتاريخ الكوني. عندها فقط يكون تطابق الوعي بالذات مع الوعي [-البراني] الذي أعلنه العلم، صحيحًا بوصفه نظرية، لأنه عند ذلك فقط يعد واقعيًا.

قبل اكتمال الجهد التاريخي الكلي، لا تكون المعرفة المطلقة ممكنة، لأنه قبل هذا الاكتمال لم توجد بعد الحقيقة الكلية أو المطلقة التي يفترض أن تكشفها. فلا يمكن للحكيم أن يوجد، في العالم الواقعي الموجود قبل نهاية التاريخ. وبالتالي فلا يمكن البتة حصول معرفة واقعية-موضوعيًا، أي ظهور كتاب يحتوي العلم Wissenschaft.

وهذا ما يقوله هيجل في العبارة التي تختم الدخل (ص 557. 1. 12-16):

"إن الروح الموجودة في ذاته ولأجل ذاته [والذي] يختلف -أو- يتباين في عناصره – المكونة [أي الذي لم يندمج بعد في الفهم التركيبي الذي هو العلم]. هو معرفة توجد – لذاتها، [أي إنها] الفهم – المفاهيمي، الذي لم يبلغ بعد [بما هو معرفة] الجوهر؛ [أو بعبارة أخرى، فهذه المعرفة] ليست في ذاتها معرفة مطلقة".

إن " المعرفة المطلقة"، التي هي "الفي-ذاته « an sich Selbest » هي الحكيم. لم يكن العلم قبل ظهوره إلا كمجرد إمكانية. وقد وجد كإمكانية لأن الكينونة هي دومًا كلية، ولأن لها دوما شكل المفهوم، وهو ما يوحي بأنها ستغدو وبالفعل في يوم ما منكشفة في كليتها بالمعرفة. غير أن العلم لن يغدو واقعيًا بما هو علم، إلا في اللحظة التي يستطيع فيها الولوج داخل الكلية الواقعية للكينونة. وسيتخد فيها في شكل كتاب ألفه الحكيم. إذن فهذا الكتاب، وبالتالي الحكيم أيضًا، يعتبران واقعة موضوعية (Wirklichkeit) للعلم المطلق (Wissenschaft). وفي اللحظة التي يغدو فيها العلم واقعيًا بما هو علم، في شكل كتاب، تنكشف الكينونة الواقعية حقًا لذاتها وبذاتها؛ وعندئذ فقط تكون هي الروح حقًا.

الحديث عن الروح، هو حديث عن العلم، والحديث عن العلم، هو حديث عن الحقيقة -الموضوعية (Wirklichkeit)، أي عن الحكيم بوصفه فاعلاً (=مؤلفًا للكتاب) في العالم الواقعي. وهذا ما سيتحدث عنه هيجل في المرحلة الأولى من القسم الثاني. في هذه المرحلة الأولي يقول هيجل، أولاً ما يلي (ص 557، 1، 171-8) " أما الجوهر العارف، في الواقعة- الموضوعية، فهو متقدم على الشكل، أي [سابق على] الشكل-العيني-المفهومي للجوهر".

لهذه العبارة معنى مزدوج: أنثربولوجي ومعنى تويولوجي. ويمكن رد العبارة، حسب التأويل الأنثربولوجي، إلى الإنسان التاريخي، أو إلى الحكيم.

تعني كلمة « Substanz » جوهر، عمومًا في الفينومولوجيا: مجتمعًا، شعبًا ودولة-مقابل الفرد المنعزل أو الشخصي من جهة، ومقابل الإنسان الذي يتأمل

المجتمع أو الدولة ويكشف عنهما بالكلام، من جهة أخرى. يتعلق الأمر هنا بـ"الجوهر العارف" (Wissende Substanz). بعبارة أخرى يتعلق الأمر بما يسميه هيجل فيما بعد "الروح الموضوعي" (objectiver Geist). يتعلق الأمر بالحضارة أو بثقافة الشعب الجماعية. بالمعنى الواسع للكلمة. أما الشكل أو الـ« Begriffsgestalt »، - فهو الفلسفة باعتبارها نزوعًا لفهم الثقافة، وللتفكير لا في المجتمع ذاته، بل في ثقافة هذا المجتمع. والحال أن هيجل يقول بأن الـ« Substanz » سابق على "شكله". إذن فهو يقول هنا عن التجمع ما قاله في الفصل الخامس عن الفرد الإنساني: "يجب على الإنسان أولاً أن يتحقق بكيفية موضوعية، وبالتالي فإن بإمكانه أن يعي مَن هو". كما هو الشأن بالنسبة للفرد، يبتكر التجمع أو الشعب وجوده، باعتباره كيانًا تاريخيًا بفعله، ويترتب عن هذا تمكن الفلسفة من كشف ماهية هذه الواقعة الإنسانية الجماعية، أي فهم دلالة ثقافته. بعبارة أخرى يرفض هيجل أي نوع من "الكشف" في الفلسفة. لا شيء يصدر عن الإله: لا شيء يصدر عن واقعة خارقة للدنيا، خارقة للإنسان، لا زمنية. إن الفعل المبدع الزماني للإنسانية، وإن التاريخ، هو الذي يبدع الحقيقة التي تكشفها الفلسفة. وهكذا ففهم هذه الحقيقة فهمًا تامًا، أي بلوغ الفلسفة الكاملة أو العلم، - هو فهم للحقيقة الإنسانية في صيرورتها المبدعة، هو فهم للمعنى الكلي للتاريخ.

إذن لو أرجعنا كلمة « Begriffs gestalt » للعلم، فإن العبارة المقصودة تقول بأن هذا العلم يفترض الكلية المكتملة للتطور التاريخي- لا يتلقى العلم شيئًا من الخارج؛ وهو لا يبدع شيئًا بنفسه؛ فقط هو يكشف الكينونة في كليتها المكانية والزمانية. ولهذا فإن معرفة الحكيم هي معرفته الخاصة فقط. إنه كأي إنسان، وريث لماضيه الخاص، وبما أن العلم لا يقوم إلا بكشف هذا الماضي الذي يخصه، فإنه يكشف للإنسان ذاته عينها.

أخيرًا، بإمكاننا أن نرى في "الجوهر العارف" الكيان الواعي أو الإنسي الشكل authropo-morphe المقابل للفرد الإنساني أو للإنسان عمومًا. بعبارة

أخرى يمكن ردُّ هذا التعبير إلى الإله. بينما تعني العبارة بأن "الإله" أي التويولوجيا التي تتحدث عنه، يوجد قبل المفهوم، أي قبل الفلسفة وقبل العلم. نحن نعرف أن الديانة بالنسبة لهيجل، أو بالأحرى التويولوجيا، تكشف، هي أيضًا، الثقافة الجمعية التي تنتمي إليها. غير أنها تقوم بذلك من غير معرفة، وذلك بجعل المحتوى الذي تكشفه برانيًا، وجوهريًا. وهذا "الجوهر" هو بالذات "إله" التويولوجيا المقصودة. إن "الشكل المفهومي" للثقافة الجمعية هو مضاد للفلسفة.

إذن، هيجل، يقول بأن التويولوجيا توجد بالضرورة قبل الفلسفة. وهو ما يعني في نهاية التقدير: أن التويولوجيا المسيحية تتقدم العلم. بإمكان الديانة أن توجد من غير فلسفة؛ غير أن الفلسفة لا يمكنها أن تظهر من غير وجود للديانة. أي أن هناك أولاً فعلاً يبدع الثقافة، ثم يليه الكشف التويولوجي لهذه الثقافة، والتي تتحدث عنها، وهي تعتقد أنها تتحدث عن إله متعال؛ وليس إلا في التالي يظهر الكشف الفلسفي للثقافة، الذي يكتفي برد المضمون – الذي أحالته التويولوجيا خطأ إلى إله-إلى الإنسان.

في الجملتين المواليتين (ص557، 1. 28-24) يطور هيجل فكرته:

"ولأن الجوهر هو الـ - في - ذاته الذي لم يتطور بعد. أو هو [بعبارة أخرى] الأساس أو القاعدة والمفهوم في بساطته المبهمة التي لم تتحرك بعد؛ إذن [فإن الجوهر] هو الجوانية أو الباطنية، أي الأنا-الشخصي للروح الذي يظهر بعد [في الوجود-الإمبريقي بما هو أنا-شخصي]. فما يوجد هناك [في الوجود-الإمبريقي] إنما يوجد ككيان بسيط ومُبهم مازال لم يتطور بعد، وككيان مباشر. أي [أن ما يوجد هو] الموضوع –المشيأ للوعي [البراني] الذي يمثل برانيًا".

ما يظهر أولاً في الواقعة الموضوعية Wirklichkeit، هو المضمون المادي للثقافة أو للواقع الثقافي الإجمالي، المبهم، واللاامتميز. وكذلك المباشر غير المفكر فيه، وغير المفسر. وهذا المضمون يعرض أولاً "للوعي البراني" في شكل -Gegen Stand (موضوع- مشيأ). بيد أن الواقعة الإنسانية المتمثلة في شكل موضوع – مشيأ هي واقعة إلهية.

مرة أخرى: تظهر الفلسفة وبالتالي العلم في الواقع الموضوعي في موضع ثالث: فيتقدمهما الكشف الرمزي للواقعة الإنسانية في- وبالتويولوجيا؛ وهذه تفترض من جهتها إبداع الواقعة الإنسانية عبر الفعل التاريخي الزماني.

يمكننا أن نستخلص من هذا الأمر، بعض النتائج المنسوبة إلى طبيعة الفلسفة والعلم، من جهة، وإلى الحياة الثقافية الواقعية ومتغيرها التويولوجي من جهة أخرى. وهذا هو عين ما قام به هيجل في المقطع الموالي والذي يختم المرحلة الأولى يقول أولا ما يلي: (ص557، 1. 24-29):

"بسبب ذلك، ليس للمعرفة [الفلسفية] أولا وقبل كل شيء، سوى موضوع-مشيأ فقير، مقارنة مع الجوهر ووعيه [-البراني التويولوجي] الأكثر غنى. [فالمعرفة الفلسفية فقيرة جدًا] لأنها وعي [براني] روحي، يعتبر أن ما يوجد في ذاته، إنما يوجد بقدر ما هو فقط كائن – ثابت بالنسبة للأنا-الشخصي، وأنه كائن – ثابت للأنا -الشخصي، أي إنه المفهوم".

في البداية، كانت الحياة الثقافية أو التاريخية الواقعية وكذلك متغيرها التويولوجي أكثر غنى من الحياة التي تبعث الفلسفة. لا تكشف الفلسفة، إذن، كلية الحياة التي أنشأتها. وأنها تكشف هذه الحياة أقل مما كشفته التويولوجيا النظيرة. وقد فسر هيجل سبب ذلك. – أنا لا أفهم (فلسفيًا، أي مفهوميًا) سوى ما يوجد لأجلي، سوى مَنْ هي كينونتي. بَيْد أنه في البداية، كانت الحياة الجماعية للشعب دائمًا أكثر غنى من الحياة الخاصة للشخص المتفرد الفيلسوف، كما يشهد التطور التاريخي. فالفيلسوف الذي لا يكشف بفلسفته سوى ذاته-عينها (لأن كل فلسفة هي دومًا وعي بالذات، فقط)، يكشف أقل مما يكشفه التويولوجي الذي يمثل حقًا (بكيفية رمزية) وعي ذات المجتمع بما هو كذلك، وبالتالي أقل من هذا المجتمع. وحده مواطن الدولة الكونية والمتجانسة، التي يلغى فيها التعارض ما بين الخاص والكوني، بإمكانه أن يكشف كلية الواقعة الإنسانية في ذات الوقت الذي يكشف فيه ذاته. وحدها فلسفة هذا المواطن، تستطيع أن تكون كلية، ولهذا فإنها لهذا السبب تكون علمًا أو حكمة، وليست قط فيلو-سوفيا (محبة-الحكمة).

مع ذلك، فإذا كانت الفلسفة دائمًا أقل "غنى" من الواقع التاريخي النظير، ومن ديانته كذلك، فإنها أكثر "وضوحًا" منهما. لأن الثقافة ذاتها تفتقر إلى الوعي عموما؛ ولأن التويولوجيا تعتقد أنه يتحدث عن شيء آخر مغاير للإنسان ولثقافته، بكيفية تجعلها خالية من الوعي بالذات. والحال أن هيجل يقول في العبارة الموالية، (ص1،557. 29-31)، بأن الوعي بالذات وحده، هو الذي يعد بحق كاشفًا، لأن الأنا-الشخصي وحده يقدر أن يكون منكشفًا:

"إن الحالة الظاهرة -أو-المنكشفة التي للجوهر في [الوعي -البراني التويولوجي]، هي في الواقع حالة مُخْفاة -أو- ملغزة. لأن الجوهر [في هذا الوعي] هو كائن ثابت مازال مجردًا عن الأنا-الشخصي. والحال أن ما هو ظاهر أو منكشف للذات [هو] وحده اليقين الذاتي للذات عينها".

نفهم الآن كيف يتحقق في الواقع -الموضوعي الانتقال من الفلسفة إلى العلم.

يتحدث هيجل عن هذا فيما يلي (ص 557، 1. 31-39):

"وبالتالي، [ليست إلا] العناصر – المكونة المجردة للجوهر هي [التي] تنتمي للوعي بالذات [الفلسفي] أولاً. ولكن بقدر ما تكون هذه العناصر -المكونة [باعتبارها حركة ديالكتيكية] المحضة، تتقدم بتحريكها لذاتها، فإن الوعي بالذات يصبح أكثر غنى إلى الحد الذي يكون فيه [أولاً] قد انتزع من الوعي [-البراني، الديني] كلية [ganze] الجوهر، [ثانيًا] واستغرق في ذاته مجموع [ganzen] بنيان الجواهر-الواقعية لهذا الأخير، ثم [ثالثًا] إنه -بموجب هذا التصرف السلبي-أو- السالب إزاء الموضوعية -المشيأة، والذي يعد أيضًا [تصرفًا] إيجابيًا، [أي إنه] فعل الوضع- ينتج الجوهر انطلاقًا من ذاته -عينها، فيرمم في ذات الآن ذلك [البيان] لأجل الوعي [البراني، الذي هو الآن وعي الحكيم]".

أية فلسفة تكون أفقر" من الواقعة-التاريخية التي تكشفها، فإنها فلسفة "مجردة": كلها تكشف بعض العناصر المكونة للواقعة، غير أن أي واحدة منها لم تعر الاهتمام لكون هاته العناصر لا توجد قط على حالة معزولة تتجلى من خلالها في الفلسفة إياها. غير أن الوعي الفلسفي يصير، عبر التاريخ، أكثر ثراء، إنه يصير كذلك بقدر ما يغني حياة الخاص، باقترابه أكثر من الحياة الجمعية أو "الكونية". في نهاية التاريخ، وفي الدولة الكونية والمتجانسة تتطابق الحياة الجمعية أو "العامة" (الثقافية، الاجتماعية، السياسية)، تطابقًا تامًا مع "الحياة الشخصية" التي لا تعود قط "خاصة" قطعًا.

وهكذا فإن الوعي بالذات الفلسفي لمواطن هذه الدولة النهائية، يكشف كلية الحياة الثقافية والسياسية الواقعية. فجأة فإن ما يمكن أن ينكشف من مخلفات بواسطة التويولوجيا ينعدم وجوده: لم تعد قط للدياني Le Religieux أية حجة للوجود، ولهذا فإنه يختفي. غير أن تقويض الواقعة الإلهية هو في ذات الآن تحقيق للواقعة الإنسانية؛ إنها نفس الحقيقة التي تم إنكارها بوصفها إلهية، وثم طرحها بوصفها إنسانية. في هذه اللحظة يعد الفيلسوف حكيمًا، وتعد الفلسفة حكمة أو علمًا. وهذا العلم يعيد إبداع الحقيقة الإنسانية لأجل الوعي البراني. إذن فالواقعة الإنسانية هي من جديد موضوع. وهكذا فالتاريخ الموصوف في كتاب هو كذلك موضوع يوجد -لأجل -الوعي كما للتاريخ الواقعي ذاته. فقط فإن هذا الموضوع، بما هو مبتكر عن وعي من قبل الإنسان (العالم)، لم يعد قط موضوعًا – مشيأ، برانيًا، متعاليًا: إنه موضوع محايث للمعرفة، أي للمفهوم.

يتحقق هذا "البناء" أو هذا "الاستنباط" للواقعة الإنسانية في- و- بالفينومونولوجيا. إذن يغدو الفيلسوف حكيمًا في الفينومونولوجيا. أما الحقيقة الإنسانية المبنية بوعي في الفينومونولوجيا فلا يمكن إرجاعها لشيء آخر سوى للإنسان الذي بناها: إذن فلا تصير المعرفة المطلقة لهذا الكشف تويولوجيا. ستغدو هي "المنطق" بإيجاز: ستغدو هي العلم بالمعنى الدقيق، الجزء الثاني من "النسق" الذي تشكل فينومونولوجيا الروح جزءه الأول.

يكشف هذا العلم كشفًا تامًا كلية الواقعة الموضوعية، وما بين الواقعة والعلم، ليس ثمة سوى فرق واحد: يكون الكل في الواقعة متقدمًا على الأجزاء، بينما الأجزاء في العلم تتقدم على الكل.

يعبر هيجل عن هذا فيما يلي (ص 557، 1. 39-558. 1. 3):

" وبالتالي: تتقدم العناصر-المكونة، في المفهوم الذي يعرف ذاته كمفهوم [أي في العلم] على الكل التام والمكتمل، الذي صيرورته هي [بالتحديد] الحركة [-الديالكتيكية] لعناصره-المكونة. أما في الوعي [- البراني] أي [في الوعي "الساذج" والوعي الديني]، فعلى العكس، يوجد الكل متقدمصا على العناصر – المكونة: غير [أن هذا الكل بما هو كل] غير مفهوم بالمفهوم."

إن الواقعة تحليلية، وأن العلم تركيبي. يوجد الوعي سواء كان "ساذجًا"، تويولوجيا أو فلسفيًا في حضرة الكل، إزاء حياة واقعية مكتملة ومبهمة، لا يفهمها أولاً. إنه لا يفهمها ولا يكشفها إلا عندما يفككها. تكون كل كشوفاته إذا "مجردة".

ولهذا تكون الواقعة الكلية العويصة « absconse » أو الإله الخالق، في التويولوجيا وبالنسبة للدياني، متقدمة على تطورها الكاشف في - و- بالخلق، وهذا التطور لا يستنفد قط الكل الإلهي العويص. أما العلم فهو يؤسس،على العكس، الكل بدءا من عناصره-المكونة (التي تخلصت من الكل وتم كشفها الواحدة تلو الأخرى من قبل الفلسفة عبر التاريخ) بخلاف التويولوجيا، يعرف العلم بأن الكل ليس شيئًا آخر سوى اندماج هذه العناصر-المكونة. والحال أن هذه العناصر هي دنيوية، إنسانية، زمانية. والكل بالنسبة للعلم يكون كذلك مثلها. إذن كلية الكينونة المنكشفة للعلم ليست قط الإله:-إن كلية الكينونة هي ذات الكينونة التي تطابق الكائن الذي يكشفها؛ إذن فإن وعي الحكيم البراني هو أيضًا وعي بالذات.

يؤسس هيجل في الفينومونولوجيا، التاريخ الكامل انطلاقًا من عناصره- المكونة للواقعة الإنسانية. كما أنه يؤسس في هذا التاريخ مختلف التويولوجيات المتعاقبة.

وهو يبين إذن بأن هذه التويولوجيات هي آثار إنسانية، وأن الكينونة المنكشفة بذاتها بالتالي، لا يمكن أن تكون سوى كينونة إنسانية. بابتكار العلم، تقوض الفينومونولوجيا، إذن، كل تويولوجيا حتمًا، وكذا كل فلسفة. وهكذا يكون العلم بالمعنى الشائع للكلمة: وعلى الأخص الفيزياء النيوتونية، بمثابة شيء مقرف.

لقد انتهت المرحلة المخصصة للواقعة-الموضوعية للحكيم وللعلم. لقد رأينا أن المسألة دومًا تتعلق بما تقدم وبما تأخر. إن فهم واقعة العلم الموضوعية، هو فهم لواقعته الزمانية. ولهذا سيتحدث هيجل، في المرحلة الثانية، عن الصلة ما بين الحكيم (ومعرفته) وبين الزمـــان.



فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع

مدخل لقراءة هيجل

ترجمة وتقديم عبد العزيز بومسهولي

"تأتي هذه الترجمة في سياق إعادة فهم لفلسفة هيجل حيث انبثاق الفينومونولوجيا، باعتبارها لحظة استثنائية، جعلت من فلسفة هيجل تعبيراً عن روح عصر ينذر بتحولات جدرية تهم التشكل الكوني للعالم، لعلنا نجد في العودة إلى "هيجل" من خلال "كوجيف" الذي نقدم للقراء العرب قراءته الشارحة المؤولة بطريقة فريدة للفينومونولوجيا، تحفيزاً مستفزاً يوقظ تفكيرنا من استكانته وعجزه عن التفاعل الخلاق الذي يستهدف استعادة فكر الآخر بهدف الإسهام النقدي والإبداعي للمفاهيم، أي بهدف الانخراط في فلسفة العالم من جديد، باعتباره شرطا للكونية التي ترهن علاقتنا بالوجود . لقد كانت قراءة "كوجيف" لهيجل تعبيراً عن هذا الحاضر الذي منح شكلاً جديداً مغايراً لشكل حضور الفلسفة الفينومونولوجية لهيجل، وهنا تكمن قوة تفلسف يبلور تصوراته للعالم وفق ما يستدعيه الحاضر من إضفاء تأويلات جديدة قادرة على إضاءة حركة الفكر و التأثير في سيرورة الفكر حاضراً ومستقبلاً."



الغزالي حسين حجيل


9 789774 992315